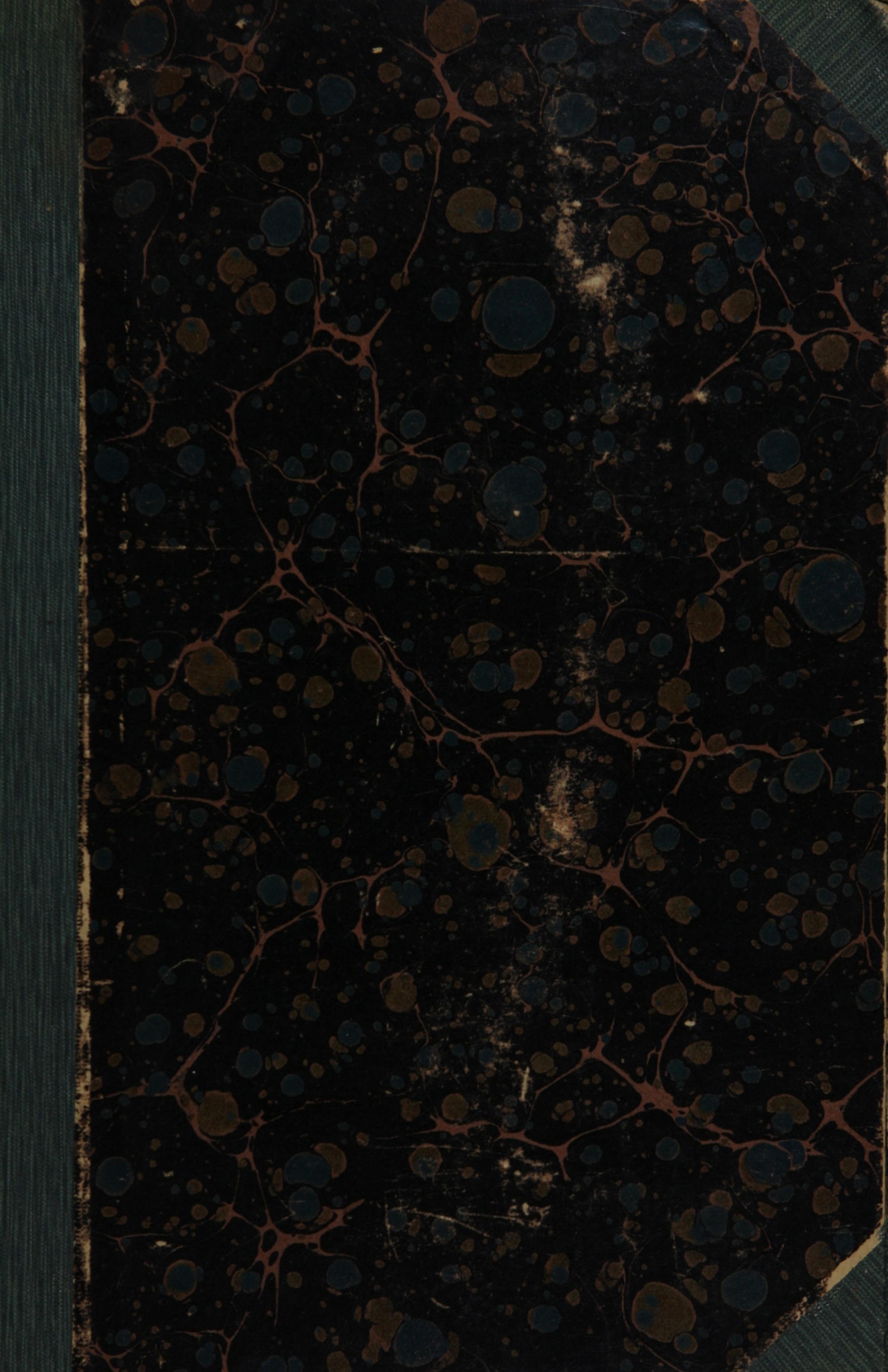


Sitzungsberichte
der
Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien
Philosophisch-Historische Klasse.
163. Band, 5. Abhandlung.

Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht.

Von
V. Aptowitzer.

Vorgelegt in der Sitzung am 9. Juni 1909.

Wien, 1909.
In Kommission bei Alfred Hölder
k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler
Buchhändler der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.

V.

Die syrischen Rechtsbücher und das mosaisch-talmudische Recht.

Von

V. Aptowitzer.

(Vorgelegt in der Sitzung am 7. Juni 1909.)

Vorwort.

Eduard Sachau, der hervorragende und verdienstvolle Orientalist, hat vor kurzem einen zweiten Band syrischer Rechtsbücher[1] herausgegeben. ‚Die zu diesem Bande vereinigten syrischen Rechtsbücher haben drei Oberhirten oder, wie sie sich selbst nannten, katholische Patriarchen der östlichsten, nestorianischen Christenwelt zu Verfassern.'

Diese Patriarchen gehörten alle drei der islamischen Zeit an und lebten und amtierten in Babylonien. Der älteste von ihnen, Chenanischo Xenias, bekleidete das Patriarchat von 686 bis 701 in Seleucia am Tigris, arab. Elmadâ'in. Die beiden jüngeren Patriarchen, Timotheos und Jesubarnun, lebten und wirkten im ersten Viertel des 9. Jahrhunderts. Ihr Amtssitz war Bagdad, die Residenz der Kalifen.

Chenanischo lernen wir als Richter kennen. Er erteilt Bescheid auf Anfragen seitens der ihm unterstehenden Richter und in seiner Eigenschaft als Oberrichter kassiert er ungerechte Urteile der ihm untergebenen Behörden. Von ihm sind 25 Schriftstücke, Urteile, überliefert. Dagegen waren seine

[1] **Syrische Rechtsbücher, herausgegeben und übersetzt von Eduard Sachau, II. Bd., Berlin 1908.**

beiden Nachfolger eigentliche Kodifikatoren. Timotheos schrieb einen Rechtsspiegel in 99 Paragraphen, die zum weitaus größten Teile Eherecht und Erbrecht zum Thema haben. Das Gesetzbuch des Jesubarnun enthält 130 Paragraphe, von denen mehr als die Hälfte, 71, Eherecht (32 Paragraphe) und Erbrecht (39 Paragraphe) behandelt. Die übrigen 59 Paragraphe enthalten Bestimmungen über Kirchenrecht, Kirchen- und Klosterzucht (24 Paragraphe), Sklavenrecht (7 Paragraphe) und andere Rechtsfragen.

Über ihre Quellen äußern sich die Patriarchen nicht. Das nächstliegende wäre, an islamischen Einfluß zu denken. Aber in der Gesetzgebung unserer Patriarchen ist vom islamischen Recht auch nicht die allergeringste Spur zu finden. Dafür haben wir das Zeugnis eines so gründlichen Kenners des mohammedanischen Rechtes wie Ed. Sachau: ‚Bei Jesubarnun wie auch bei Timotheos und Chenanischo ist, obwohl alle drei unter der Herrschaft des Islams lebten und mit der Staatsgewalt in andauernder Beziehung standen, vom Islam und der arabischen Sprache nur wenig zu verspüren. Das arabische Wort مال = Habe, Besitz hat sich in die Diktion des Timotheos eingeschlichen und das Urteil Nr. VII des Patriarchen Chenanischo scheint mir auf islamisches Recht basiert zu sein.‘ Daß aber selbst in diesem einzigen Falle die Annahme mohammedanischen Einflusses nicht notwendig ist, wird in meiner Ausführung zu diesem Urteile gezeigt werden.

Auch vom römisch-griechischen Recht ist in den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen nur äußerst weniges zu finden. In einigen wenigen Entscheidungen treffen wohl die syrischen Juristen mit den Leges Constantini Theodosii Leonis zusammen; aber als Quelle der ersteren können diese Gesetze nicht angesehen werden.

Aus welcher Quelle haben nun die syrischen Richter und Kodifikatoren ihre Urteile geschöpft? Diese Frage hat die Veranlassung zu vorliegender Arbeit gegeben, deren Ergebnis kurz folgendes ist: Die gemeinsame Quelle, aus der die Patriarchen Chenanischo, Timotheos und Jesubarnun geschöpft haben, ist das biblisch-talmudische Recht.

Daß vielfache Berührungen und Beziehungen zwischen der Gesetzgebung unserer Patriarchen und dem biblisch-rab-

binischen Rechte vorhanden sein müssen, hat D. H. Müller schon beim flüchtigen durchblättern der Rechtsbücher erkannt. Aber mit anderen Arbeiten beschäftigt, konnte er nicht selbst dieses Thema weiter verfolgen und forderte daher mich auf, die Untersuchung nach dieser Richtung hin durchzuführen. Ich muß gestehen, daß ich anfangs skeptisch war und von der Untersuchung mir nicht viel versprach. Auch Müller dachte bloß an Berührungen und Beziehungen. Daß aber das talmudische Recht oder richtiger das jüdische Schrifttum sich als die Hauptquelle der Rechtsbücher erweisen würde, hat auch Müller nicht erwartet.

In den Rechtsbüchern der nestorianischen Patriarchen zeigt sich dieselbe Erscheinung wie im armenischen Recht. Auch die Armenier lebten Jahrhunderte hindurch unter islamischer Herrschaft und doch sind in ihrem alten Rechte gar keine oder nur äußerst schwache Spuren der mohammedanischen Gesetzgebung zu entdecken. Dagegen wurde in den armenischen Rechtskodizes das mosaische Recht teils in seiner ursprünglichen, teils in der durch die talmudische Tradition und Interpretation modifizierten Form rezipiert.[1] Bis jetzt galt die Erscheinung, daß das mosaische Gesetz in einem fremden Rechte mit solch nachhaltiger Wucht und in so weittragender Bedeutung zur Geltung gekommen ist, als in der Rechtsgeschichte einzig dastehend. Nun nehmen wir dieselbe Erscheinung auch in den syrischen Rechtsbüchern wahr.

Auch die Ursachen, welche die Rezeption, respektive den mächtigen Einfluß des mosaisch-talmudischen Rechtes veranlaßten, waren bei den syrischen Christen Babyloniens dieselben wie in Armenien. Bezüglich des letzteren habe ich in dem erwähnten Aufsatze in der Wiener Zeitschrift folgendes ausgeführt:

‚Wie Armenien das Rezeptionsgebiet mosaischen Rechtes werden, wie das mosaische Gesetz im armenischen Rechte eine 'in der Rechtsgeschichte fast einzig dastehende Bedeutung' erlangen konnte, erklärt sich aus folgenden Tatsachen:

---

[1] Vgl. D. H. Müller, Semitica, sprach- und rechtsvergleichende Studien II, S. 1—54; Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht, Sitzungsberichte der kais. Akad. d. Wissensch. in Wien 1907; Aptowitzer, Zur Geschichte des armenischen Rechtes, in Wiener Zeitschrift f. d. Kunde des Morgenlandes XXI, S. 251—267.

a) In Armenien gab es kein einheitliches, festausgeprägtes Nationalrecht. Die Mannigfaltigkeit der Rechtsgewohnheiten je nach den verschiedenen Landesteilen, der Mangel einer einheitlichen Handhabung der Justiz nach kodifizierten Rechtsnormen mochten, vom Gesichtspunkte benachbarter, auf einer höheren Stufe der Rechtsentwicklung stehender Nationen aus betrachtet, geradezu als Rechtlosigkeit erscheinen, — sagt Karst. Armenorum populi ab initio mundi sine lege vixerunt — sagt Jakob von Edessa. Dadurch war Armenien geeignet, fremdes Recht zu rezipieren.

b) Armenien war Jahrhunderte hindurch dem Einflusse mosaischen und mosaisch-talmudischen Rechtes ausgesetzt.

Unter solchen Umständen konnte nicht bloß, sondern mußte auch mosaisches und mosaisch-talmudisches Recht in Armenien rezipiert werden, eine wichtige Stellung und weittragende Bedeutung erlangen.‘

In dieser Ausführung kann für Armenien ‚christliches Babylonien‘ gesetzt werden. ‚Streitigkeiten vor christlichen Tribunalen werden oft den Übertritt der Partei, welche dort nicht ihre Interessen durchsetzen konnte, zum Islam verursacht haben, und das ist es, was Timotheos und Jesubarnun, indem sie schwankendes, in verschiedenen Landschaften verschiedenes Gewohnheitsrecht durch einen allgemein gültigen Rechtskodex ersetzten, zu verhindern wünschten‘ — bemerkt Sachau. ‚Deshalb habe ich mich entschlossen .... eine Schrift der Urteile und Entscheidungen zu verfassen .... sodann aber um denjenigen, welche die göttlichen Gesetze übertreten, jede Entschuldigung zu nehmen, denjenigen, welche in Ermangelung richterlicher Entscheidungen und Gesetze (unter den Christen) beständig in die Höfe und Gerichte der Nichtchristen laufen, da Urteile und Entscheidungen, welche für den weltlichen Verkehr passen, nicht vorhanden sind‘ — sagt Timotheos.[1]

Babylonien aber war seit vorchristlicher Zeit bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts der Sitz und die eigentliche Heimat der talmudischen Gelehrsamkeit.

---

[1] **Einleitung, S. 57. Vgl. weiter unten S. 46f.**

Für Armenien habe ich noch ein drittes Moment geltend gemacht, welches das Eindringen mosaisch-talmudischer Satzungen und Rechtsbestimmungen in die armenische Rechtspraxis begünstigte, nämlich den Verkehr und die Beziehungen zwischen der jüdischen und der armenischen Bevölkerung. Dieses Moment hat in bezug auf Babylonien eine weit größere Bedeutung. In Babylonien war der Verkehr zwischen Juden und Christen ein noch engerer, die Beziehungen beider Bevölkerungsschichten zueinander noch inniger als in Armenien. Während wir für letzteres auf wenig historisch klingende Nachrichten armenischer Schriftsteller angewiesen sind, wird der enge Verkehr zwischen den jüdischen und christlichen Bewohnern Babyloniens aus sicheren Nachrichten und Gesetzesbestimmungen der syrischen Gesetzgeber und auch aus jüdischen Quellen bestätigt:

Daß in mancher Landschaft Babyloniens bei der christlichen Bevölkerung die Beschneidung, und zwar ‚nach jüdischer Art‘ üblich war, erfahren wir aus Timotheos § 16[1] und Jesubarnun § 27.

---

[1] ‚Ob der Priester schlachten, beschneiden und zur Ader lassen darf oder nicht?

.... Er darf absolut nicht einen Knaben beschneiden, auch nicht sich selbst; denn der Priester soll ein Werkzeug zur Abschaffung der Beschneidung sein. Die Christen dürfen nur eine (Art der) Beschneidung ausüben: diejenige durch die Taufe; denn die Beschneidung am Fleische und der Vorhaut des Herzens ist Sache der alten und neuen Juden.‘

Aus dem Umstande, daß der Patriarch die Beschneidung bloß als Sache der Juden und nicht auch der Mohammedaner bezeichnet, ist zu schließen, daß bei den syrischen Christen die Beschneidung nach jüdischem Ritus geübt zu werden pflegte. Dies wird durch Jesubarnun § 27 bestätigt, wo auch eine Stadt namhaft gemacht wird, in welcher die Sitte der Beschneidung gepflegt wurde.

‚(So bestimmen wir), wenn es auch Leute gibt, welche die Wiederverheiratung von Witwen verbieten, wie die Leute von Ḥîra (Ḥêrthâ), welche drei ganz unkirchliche Dinge tun:

1. Sie praktizieren die Beschneidung nach jüdischer Art...‘

Auch bei den Armeniern war die Beschneidung üblich, aber, wie aus dem Berichte Jakobs von Edessa deutlich hervorgeht, nach mohammedanischer Art: Et Judaeis idcirco adhaerent, quia offerunt agnum cum Azymo ... et contaminatas declarant creaturas Dei ... Arabis autem assentiunt in eo, quod circumcidunt se ... Vgl. D. H. Müller, Semitica II, S. 28.

Freundschaften zwischen Juden und Christen werden durch Jesubarnun § 118 bezeugt: ,Wenn ein Priester, Diakon oder Laie mit Juden ißt und trinkt und mit dem Sohne der Kreuziger Freundschaft hält, sollen Priester und Diakone abgesetzt werden, bis sie Buße tun, sich verpflichten, dergleichen nicht wieder zu tun, und vor Vielen ein hierauf bezügliches Versprechen abgeben.

Wenn sie aber, nachdem sie diese Verpflichtung eingegangen, wortbrüchig werden und (das Verbotene) wieder tun, werden sie zweimal abgesetzt, weil ihr Vergehen ein zweifaches war, einmal, weil sie mit Juden gegessen und getrunken, und zweitens, weil sie ihr Wort gebrochen haben.

Ist der betreffende ein Laie, soll er vor der Gemeinde einen Verweis bekommen, und wenn er nicht aus der Gemeinde ausgestoßen wird, soll ihm (wenigstens) der Besuch der Kirche verboten sein.'

Daß Heiraten zwischen Juden und Christen, und zwar auch ohne Wegschaffung des impedimentum disparitatis cultus stattzufinden pflegten, beweisen die Bestimmungen Jesubarnun §§ 10, 11, 119: § 10 ,Wenn ein Christ seine Tochter mit einem Heiden, Juden oder dem Angehörigen einer anderen Religion verheiratet, soll er ausgeschlossen sein von dem Besuch der Kirche und der Teilnahme an den heiligen Sakramenten.' § 11: ,Wenn ein Christ eine Heidin, Jüdin oder eine Angehörige einer anderen Religion heiratet und sie bei dem Glauben ihrer Väter beläßt, ohne sie für seinen Glauben zu gewinnen, soll er nicht mehr die Kirche besuchen noch an den heiligen Sakramenten teilnehmen.' § 119: ,Wenn ein Christ seine Tochter mit einem Juden, Magier oder dem Angehörigen einer anderen Religion verheiratet, tritt er damit aus der Kirche.'

Aus jüdischen Quellen wissen wir, daß das Oberhaupt des Lehrhauses zu Pumbaditha, der Gaon Hai,[1] sich an den syrischen Katholikos um Erklärung eines schwierigen Psalmverses gewendet. Der Gaon versichert auch, daß die jüdischen Gelehrten niemals sich gescheut haben, von nichtjüdischen Gelehrten sich belehren zu lassen.[2]

---

[1] In Pumbaditha, 986—1036.

[2] Vgl. Steinschneider, Arabische Literatur der Juden § 85.

Daß unter solchen Verhältnissen das mosaisch-talmudische Recht bei den syrischen Christen Eingang gefunden und von den syrisch-christlichen Juristen als Quelle benützt wurde, ist kein Wunder.

Meiner Untersuchung liegt die vorzügliche, wenn auch nicht streng wörtliche Übersetzung Sachaus zugrunde. Nur in einigen wenigen Fällen hat sich die Notwendigkeit ergeben, von Sachaus Übersetzung und Auffassung des Textes abzuweichen.

Zur Vergleichung sind außer der rabbinischen und der karäischen Literatur auch die Gesetze Hammurabis, das syrisch-römische Rechtsbuch und die armenischen Rechtsbücher herangezogen worden.

Prof. D. H. Müller, mein hochverehrter Lehrer, hat nicht bloß die Anregung zu vorliegender Arbeit gegeben, sondern er hatte auch die Güte, die Arbeit zu prüfen und strittige Fragen mit mir zu besprechen, so daß ich ihm auch im einzelnen vielfache Anregungen und lehrreiche Winke verdanke. Ich spreche ihm für diese Anteilnahme und Förderung meinen herzlichen Dank aus.

I.

Urteile des frommen Gottesmannes Mar Ḥenânîšô᾿ (Chenanischo) Catholicus, Patriarch des Ostens.

N. II.

Der Patriarch empfiehlt zwei Mönche aus dem Kloster Beth-Ḥâlê an den Metropoliten von Elem und sagt unter anderem:

‚Die fremden Brüder (Mönche), durch deren Vermittlung wir Euer Ehrwürden dies schreiben, heißen Benjamin und Giorgir (Giwargis?) und stammen aus dem Kloster Bêth-Ḥâlê. Sie wünschen nämlich mit euch in Verkehr zu treten wegen der Nahrung, die ihnen von gottesfürchtigen Menschen gespendet wird (d. h. um bei Euch Gaben zu sammeln). Und da es gegenwärtig viele Lügenpropheten gibt, die von Irrgeistern getrieben werden, die sprechen: der Tempel Gottes! der Tempel Gottes!, die aber Gottes Widersacher sind, so haben sie uns gebeten,

daß wir ihnen für Euer Ehrwürden ein Zeugnis ausstellen möchten, damit sie ohne Bedenken in deinem Amtsbereich aufgenommen werden.‘

Dazu bemerkt Sachau S. 181:

‚Eine Sekte, deren Schlagwort lautete: Der Tempel Gottes, ist mir aus anderen Quellen nicht bekannt. Man denkt zunächst an die Euchiten oder ܡܨܠܝܢܐ, doch ist von ihnen ein ähnliches Schlagwort nicht überliefert. Ich erinnere daran, daß es eine mandäische Sekte gab, welche als die Tempelleute, die Templer = ܡܫܟܢܝܐ bezeichnet wurden.‘

Gegen diese Vermutung, daß Chenanischo auf die Sekte der Templer anspielt, ist mancherlei einzuwenden.[1] Es ist aber überhaupt überflüssig, eine bestimmte Sekte zu suchen, deren Devise das fragliche Schlagwort war. Der Patriarch meint einfach die weitverbreitete Sekte der Heuchler und Schwindler, die immer Gott im Munde führen, in ihren Handlungen aber sich nicht nach Gottes Willen richten; er denkt an jene Frömmler, denen Jeremias zuruft: ‚Verlasset euch nicht auf die Lügenworte, indem ihr sprechet ‘der Tempel Gottes, der Tempel Gottes, der Tempel Gottes’, sondern bessert eure Wege und eure Taten . . .‘[2]

Daß Chenanischo an diese Bibelstelle denkt, scheint mir außer Zweifel zu sein.

Ist es aber einmal sicher, daß Chenanischo an keine bestimmte Sekte denkt und daß die ‚Lügenpropheten‘ einfach Schwindler sind, so kann die angeführte Bibelstelle vielleicht auch über die Umstände Aufschluß geben, welche das Empfehlungsschreiben veranlaßt haben. Sachau meint: ‚Dies Schreiben ist eine εἰρηνική, eine Empfehlungs- und Beglaubigungsurkunde, wie sie durch den Kanon VII der Synode des Patriarchen Isaak vom Jahre 410 verlangt wird.‘ Aber die Tatsache, daß Chenanischo überhaupt von Lügenpropheten spricht, besonders aber die Bemerkung: ‚da es gegenwärtig viele

[1] 1. Auch von dieser Sekte ist das Schlagwort: Der Tempel Gottes! nicht bekannt. 2. Hätte auch der Patriarch aus dem Namen dieser Sekte das Schlagwort abgeleitet, so hätte dieses lauten müssen: ܡܫܟܢܗ ܕܐܠܗܐ und nicht: ܗܝܟܠܗ ܕܐܠܗܐ.

[2] Jer. 7, 4—5: אל תבטחו לכם אל דברי השקר לאמר היכל ה׳ היכל ה׳ היכל ה׳ המה: כי אם היטיב תיטיבו את דרכיכם ואת מעלליכם . . .

Lügenpropheten gibt', zeigt deutlich, daß das Empfehlungsschreiben nicht bloß vom alten Kanon verlangt wurde, sondern auch infolge bestimmter Vorkommnisse zur Zeit des Schreibers nötig war. Es sind dies gewiß dieselben Vorkommnisse, welchen in dem mittelarmenischen Rechtsbuch des Sempad ein besonderes Kapitel gewidmet ist:

,Wenn ein falscher (Pseudo-) Priester oder ein Gleisner in Mönchskutte auftritt, wie es deren in mannigfaltigen Abarten eine Menge gibt, welche Gott und die Menschen arglistig täuschen (dadurch, daß sie z. B. unechte Beglaubigungsschreiben zur Sammlung für Kirchenbauten) oder gefälschte, auf den Namen vorgeblicher Gefangenschaftsvorstände lautende Empfehlungsbriefe (zugunsten von Schuldgefangenen) anfertigen und mit Siegel versehen, — falls solche bei ihrer Fälschung betroffen werden, so soll sämtliches in ihrem Besitze befindliche eingesammelte Geld ihnen abgenommen und dasselbe jener Heiligtumsstätte zugeschickt werden, unter deren Firma der Betreffende seine trügerische Kollekte anstellte.'[1]

Aus Rücksicht auf solche Schwindler mußte Chenanischo die beiden Mönche, die eine Kollekte unternommen, besonders warm empfehlen und ihnen ein Zeugnis ausstellen, daß sie ,in Wahrheit aus dem genannten Kloster stammen', daß man sie ,ohne Bedenken aufnehmen' darf. Wenn Chenanischo an Leute denkt, die vorgeben, für Kirchenbau zu sammeln, so wird man es begreiflich und sehr treffend finden, daß er solche Schwindler als Lügenpropheten bezeichnet, ,die sprechen: der Tempel Gottes! der Tempel Gottes!'

N. III.

Der Patriarch ermahnt einen Briefschreiber aus Ḥesnâ, unter Verfolgungen auszuharren und mit dem Bau einer Kirche fortzufahren:

,Die Sache hat uns nämlich nicht sehr beängstigt, wenn auch beängstigend war die Frechheit, deren Hochmut sich gegen dich gerichtet hat. Haben wir es doch erfahren, wie hoch der Feind Gottes ist, und wodurch und wie sehr Gott denjenigen hilft, die auf ihn vertrauen. Harre daher aus in deiner Tapfer-

[1] Armenisches Rechtsbuch ed. Karst, Straßburg 1905, § 67bis, S. 99f.

keit, ohne nachzulassen. Denn nicht wird derjenige, der bindet, gleichbefunden demjenigen, der löst.[1] Kämpfen sie doch wider uns, ausgerüstet mit der Macht des Armes und mit dem Ansturm (irdischer) Gewalt, wir aber stärken uns wider sie durch den Namen unseres Herrn Jesus Messias und seines Vaters und seines heiligen Geistes.‘

Der Satz: ‚Denn nicht wird derjenige, der bindet, gleich befunden demjenigen, der löst‘ gibt in diesem Zusammenhange absolut keinen Sinn. Sachau erklärt:

‚d. h. anders ist das Urteil über denjenigen, der z. B. einen Menschen in die Gefangenschaft schleppt, als über denjenigen, der einen Menschen aus der Gefangenschaft löst?‘

Daß aber dies kaum die richtige Erklärung sein kann, empfindet Sachau selbst, was er mit dem Fragezeichen andeutet. Dagegen wird man, wie ich glaube, nicht zögern, folgender Erklärung zuzustimmen. In dem Zusammenhange, in welchem der Satz steht, kann er nichts anderes als den Gedanken ausdrücken: deine Feinde stürmen wohl gegen dich an, aber der Sieg ist noch nicht ihrer, oder in der Sprache der Bibel: es rühme sich nicht der, welcher die Rüstung anlegt, wie der, welcher sie löst אל יתהלל חגר כמפתח,[2] was die Peschita folgendermaßen übersetzt: ‚es rühme sich nicht der, welcher bindet, wie der, welcher löst ܠܐ ܢܫܬܒܚ ܡܢ ܕܐܣܪ ܐܝܟ ܕܫܪܐ. Es kann nun keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß in dem fraglichen Satze für ܢܫܬܟܚ zu lesen ist ܢܫܬܒܚ und daß dieser Satz dann nichts anderes ist als die erwähnte Peschitastelle. Chenanischo sagt nun: Harre aus in Tapferkeit, ohne dem Ansturm deiner Feinde zu weichen; Ansturm ist noch nicht Sieg. Denn ‚es rühme sich nicht der, welcher bindet, wie der, welcher löst‘.

N. V.

Der freigelassene Johanân beklagt sich, daß der Sohn seines früheren Herrn ihn wieder in die Sklaverei reklamieren wolle:

‚Der Jüngling, durch dessen Vermittlung wir euch dies schreiben, der nach seiner Aussage eurer Stadt angehört und Jôḥanân heißt, hat vor uns die Beschwerde gebracht, daß ihm

---

[1] ܠܐ ܓܝܪ ܢܫܬܒܚ ܡܢ ܕܐܣܪ ܐܝܟ ܕܫܪܐ.

[2] I R. 20, 11.

Gewalt angetan werde von Mârî[1] (Mârai?), dem Sohne des Priesters Narses, einem Angehörigen eurer Stadt, welcher der Sohn seines (verstorbenen) Herrn (wörtlich: seiner Herren) ist, und zwar nachdem er von seinem Herrn, dem Priester Narses, an dessen Todestage der Freiheit gewürdigt worden sei. Es sinnt also sein Sohn Mârî darauf, ihn wieder zum Sklaven zu machen. (Lücke) — aber vor uns derselbe (Lücke. Gesehen haben) wir auch den Freilassungsbrief, der ihm von dem Priester Narses, der sein Herr war, gegeben worden ist, und wir wundern uns darüber, wie viele Frevler es in eurer Stadt gibt, wenn sie sich sogar erfrechen, Freigelassene wieder in das Joch der Sklaverei einjochen zu wollen.

,Wenn ihr daher dies unser Schreiben lest, laßt den Mârai vor euch erscheinen und ermahnt ihn, daß er die von seinem Vater dem Joḥanân verliehene Freilassung bestätige.'

Derselbe Fall, bloß mit dem Unterschiede, daß von einer freigelassenen Sklavin die Rede ist, wird auch in der rabbinischen Literatur behandelt und ebenso wie bei Chenanischo entschieden:

,Wenn jemand ver seinem Tode sagt: 'N. N. meine Sklavin soll nach meinem Tode nicht zur Arbeit verhalten werden', so zwingt man die Erben, daß sie ihr eine Freilassungsurkunde ausstellen.'[2]

Der Autor dieser Entscheidung ist der Amora R. Joḥanan, in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts. Gegen R. Joḥanan wird bloß eingewendet, daß der Erblasser mit dem Ausdruck ,man soll mit ihr nicht arbeiten' nicht die Freilassung, sondern bloß Schonung der Sklavin beabsichtigte, und daher die Erben bloß verpflichtet sind, die Sklavin nicht schwer arbeiten zu lassen. Hat aber der Erblasser die Freilassung rite vollzogen oder dies seinen Erben aufgetragen, so muß auch nach den Gegnern R. Joḥanans die Sklavin vollständig freigelassen werden.[3] Die Gaonim haben aber merkwürdigerweise den Ein-

---

[1] ܡܪܝ. Im babylonischen Talmud (מרי, מארי) häufig. Vgl. Megillah 7^b, Berachoth 24^a, 40^a, Erubin 21^a, Gittin 86^b, Baba Mezia 39^b u. ö.

[2] Gittin 40^a: מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי אל ישתעבדו בה לאחר מותי כופין את היורשים וכותבין לה גט שחרור.

[3] Gittin l. c. דלא אמרה בלשון שחרור· הא אמרה בלשון שחרור הכי נמי. Ein gaonäisches Responsum aus der Geniza zu Kairo, Jewish Quarterly Review 1906

wand des Talmuds nicht berücksichtigt und auch in dem Falle, wo der Erblasser bloß gesagt: ‚man soll mit ihr nicht arbeiten', wie R. Johanan entschieden.[1]

Die im Talmud strittige, von den Gaonim zugunsten des Sklaven entschiedene Frage betreffend eine als Freilassung aufzufassende Äußerung des Erblassers behandelt

N. VII.

‚Sefrai (Spêrai?) Bar Sûrên Bar Berônâ aus eurer Stadt — durch seine Vermittlung schreiben wir euch dies — hat vor uns über seine Brüder Mihrnarsê und Mihrân Beschwerde geführt, daß diese nämlich einem Sklaven, der von ihrem Vater in der Erbmasse hinterlassen worden sei, als ihrem Milchvater die Freiheit gegeben hätten. Sie geben nämlich als Grund an, daß er von ihrem Vater für die Freiheit hinterlassen worden sei. Sefrai verlangt nun von uns, daß wir eurer Rechtschaffenheit diese Untersuchung übertragen. Sobald ihr daher dies unser Schreiben lest, laßt die Brüder des Sefrai vor euch kommen und stellt eine Untersuchung mit ihnen an, wie es eurer Gewissenhaftigkeit ziemt. Und wenn ihr durch die Untersuchung findet, daß jener Sklave von seinem Herrn Sûrên freigelassen worden ist, so bestätigt die von ihm (Sûrên) verfügte Freilassung, wie es seinem Herrn (Sûrên) gefallen hat.'

Es handelt sich hier, wie Sachau richtig erklärt, darum, daß ‚die beiden Freilasser behaupten: ihr Vater habe den Sklaven für die Freiheit hinterlassen, d. h. er habe durch eine schriftliche oder mündliche Äußerung seine Absicht der Freilassung des Sklaven zu erkennen gegeben. Die anderen Kinder des Erblassers dagegen, Sefrai und seine Geschwister bestreiten die Gültigkeit dieser Freilassung'.

S. 455, bemerkt in bezug auf die Diskussion im Talmud: שמעינן מן הלין שמעתתא דכיון דר' יוחנן ורב אשי ורבינא דבתראי אינון הכין קאמרין דכי אמרה בלשון שהרור יצא לחירות הילכתה כואתיהון. Vgl. noch Maimonides, Mischneh Torah, עבדים IV, 4.

[1] Responsen der Gaonim שערי צדק 26[b] N. 25: והילכתא, מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי לא ישתעבדו בה, כופין את היורשים וכותבין לה גט שחרור. Der Autor dieser Entscheidung ist wahrscheinlich einer der älteren Gaonim. Dafür spricht die kurze Art seiner Ausdrucksweise.

Da nun einerseits die Freilasser nicht behaupten, ihr Vater selbst habe den Sklaven freigelassen, und andererseits Sefrai die als Freilassung zu deutende Äußerung seines Vaters nicht in Abrede stellt, so kann, wenn durch die vom Patriarchen angeordnete Untersuchung gefunden werden soll, ‚daß jener Sklave von seinem Herrn Sûrên freigelassen worden ist‘ oder nicht, dies nur den Sinn haben, daß durch die Untersuchung festgestellt werden soll, ob die Äußerung des Erblassers so gelautet, daß sie als Freilassung aufgefaßt werden muß oder nicht. Chenanischo entscheidet demnach wie der babylonische Talmud in dem zu Nr. 5 angeführten Falle.

In der talmudischen Literatur werden auch noch andere ähnliche Fälle behandelt:

1. ‚Wenn jemand vor seinem Tode sagt 'N. N. meine Sklavin hat zu meiner Zufriedenheit gehandelt, man soll auch zu ihrer Zufriedenheit handeln', so zwingt man die Erben, daß sie zu ihrer (der Sklavin) Zufriedenheit handeln‘, weil es Pflicht ist, den Wunsch des Verstorbenen zu erfüllen.[1]

Auch diese Äußerung gilt nicht als eigentliche Freilassung und es heißt schon dem Wunsche des Testators entsprechen, wenn die Sklavin sich mit der bloßen Erleichterung ihres Dienstes zufrieden gibt.[2]

2. ‚Wenn jemand vor seinem Tode sagt: 'N. N. mein Sklave soll zum Freien gemacht werden', so sagt Rabbi: er [der Sklave] hat [die Freiheit] erworben; die Weisen sagen: er hat sie nicht erworben, aber man zwingt die Erben, den Wunsch des Verstorbenen zu erfüllen.‘[3]

3. ‚[Wenn ein Sterbender sagt:] gebt diese Freilassungsurkunde meinem Sklaven, so sagt Rabbi: der Sklave hat [die

---

[1] Gittin 40a: מי שאמר בשעת מיתתו פלונית שפחתי קורת רוח עשתה לי יעשו לה קורת רוח, כופין את היורשין ועושין לה קורת רוח. מאי טעמא? מצוה לקיים דברי המת.

[2] Vgl. Alfassi und Ascheri zur St. und Maimonides, עבדים VI, 4. Ist die Sklavin nicht so bescheiden und besteht sie darauf, freigelassen zu werden, muß auch dies geschehen. Vgl. Raschi z. St.: ואם אין רוחה נתקררה בלא שחרור, ישחררוה. Allgemein wird eine Gegensätzlichkeit zwischen dieser Erklärung Raschis und den erwähnten Kommentatoren und Kodifikatoren angenommen. Ich sehe die Notwendigkeit dieser Annahme nicht ein.

[3] Tosefta Baba Bathra IX. 14 (ed. Zuckermandel 411[26]); Jeruschalmi B. Bathra 16c 11: [האומר פלוני עבדי] יעשה בן הורין. ר' אומר זכה, וחכמים אומרים לא זכה וכופין את היורשין לקיים דברי המת.

Freiheit] nicht erworben; die Weisen sagen: er hat sie erworben. [Jedenfalls] zwingt man die Erben, den Wunsch des Verstorbenen zu erfüllen.‘[1]

4. Über eine ähnliche den Sklaven betreffende Äußerung eines Erblassers urteilt der Gaon Zadok[2] in folgendem historischen Faktum: ‚Ein Mitglied der Exilarchenfamilie, namens Nathan bar Schariar, der einen Sklaven und eine Sklavin besaß, befahl auf seinem Sterbebette (in arabischer Sprache): ‘N. N. mein Sklave und N. N. meine Sklavin sollen nach meinem Tode nicht von jemanden in Besitz genommen werden.’ Es wurde aber weder diese Äußerung durch den üblichen Mantelgriff bekräftigt, noch eine Freilassungsurkunde geschrieben. Die Sache kam vor unseren Herrn, das Licht unserer Augen, R. Zadok Gaon, dessen Seele im Paradiese ruht, und er entschied, daß sie freigelassen werden müssen, und zwang den Erben Nathans, den Schemaja, den Sohn des Exilarchen Isaak, ihnen eine Freilassungsurkunde auszustellen.‘[3]

Um eine ähnliche Äußerung dürfte es sich in causa Sefrai contra Brüder gehandelt haben.

Für den Fall, daß die Untersuchung im Sinne Sefrais ausfallen sollte, entscheidet der Patriarch wie folgt:

‚Wenn aber nicht ihr Vater Sûrên den Sklaven freigelassen hat, sondern seine Söhne Mihrnarsê und Mihrân ihn freigelassen haben, weil er mit ihnen (durch die Milch seiner Frau?) verwandt ist, so soll die Freilassung des Sklaven, soweit er ihnen gehört, bestätigt werden, ihre übrigen Brüder (Geschwister) sollen aber, falls sie ihn nicht freilassen wollen, berechtigt sein, von ihm ihren Teil zu nehmen (d. i. den Wert des Teiles, der ihnen gehört, sich von ihm zahlen zu lassen).‘

Dazu bemerkt Sachau:

‚Das Urteil des Patriarchen basiert auf dem Rechte des Islams. Wenn zwei oder mehrere Personen gemeinsam einen

[1] Jeruschalmi Gittin 43ᵈ 15: תנו שטר שיחרור זה לעבדי, ומת, ר' אומר לא זכה, וחכמים אומרים זכה. כופין את היירשין לקיים דברי המת.

[2] In Sura, um 820.

[3] Genizah-Fragment in Jewish Quarterly Review 1906 S. 455: כך היה מעשה באחד מן בני נשיאה ושמו נתן בר שהריאר והיו לו עבד ושפחה וצוה ואמר פלוני עבדי ופלונית שפחתי לא ימליכהום אחד מן בעדי (لا يملكهم احد من بعدى), ולא קינין הוה ולא גט חיירות הוה ואתא לקמ ארונינו מאור עינינו מר רב צדוק גאון ניחא נפשיה בגן עדן ופסק להו דינא דיצאו לחירות וכפייה ליורש דנתן שמעיה בריה דיצחק ראש גלותא וכתב להון גישא דחירותא.

Sklaven besitzen und einer von ihnen seinen Anteil an dem Sklaven freiläßt, so hat diese Freilassung eine ausstrahlende Wirkung, d. h. es wird dadurch der ganze Sklave frei, falls der Freilasser den Preis des ihm nicht gehörigen Teiles des Sklaven den Besitzern desselben zahlt. Wenn daher Mihrnarsê und Mihrân dem Kläger, ihrem Bruder Sefrai und seinen anderen Geschwistern, ihren, der letzteren Anteil an dem Sklaven ersetzten oder dem Sklaven in den Stand setzten, den Wert seines noch unfreien Teiles den Besitzern desselben zu zahlen, dann war der Sklave frei.‘

Ohne den Einfluß der islamitischen Gesetzgebung auf diese Entscheidung Chenanischos absolut in Abrede zu stellen, will ich auf eine analoge Bestimmung des talmudischen Rechtes hinweisen, die vielleicht die Quelle unseres Patriarchen und des Islams ist:

‚Wenn von zwei Besitzern eines gemeinsamen Sklaven der eine seinen Anteil an dem Sklaven freiläßt, wird auch der zweite Besitzer gezwungen, den Sklaven gegen einen Schuldschein auf die Hälfte seines Wertes freizulassen.‘[1]

Zu dem Namen ܣܦܪܝ bemerkt Sachau:

‚Der Name Sefrai ist mir nicht bekannt; vielleicht darf man Spêrai lesen und darin die volkstümliche Form eines Namens sehen, der mit siphir zusammengesetzt war, wie z. B. Σπιθριδάτηρ.‘

Ich erinnere daran, daß einer der babylonischen Amoräer des 4. Jahrhunderts ספרא geheißen[2] und daß im babylonischen Talmud noch andere Personen namens ספרא erwähnt werden.[3] Traditionell wird dieser Name ‚Saphra‘ gelesen. Vielleicht aber ist diese Lesung durch ספרא, Schreiber, Gelehrter, veranlaßt worden. ספרא ist vielleicht bloß verkürzt aus ספר(א)י. — Auch

---

[1] Mischna Gittin 41ᵃ: Wenn ein Sklave zur Hälfte noch Sklave, zur Hälfte ein Freier ist . . . so zwingt man seinen Herrn, ihn (den Sklaven) zum Freien zu machen: מי שחציו עבד וחציו בן חורין ... כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו. Dies wird in der Gemara, 42ᵃ oben, erklärt, daß es sich um einen zweien Besitzern gemeinsamen Sklaven handelt, der nur von einem der Herren freigelassen wurde: בעבד של שני שותפין.

[2] Vgl. Pesaḥim 52ᵃ, 113ᵃ, Baba Kama 116ᵃ, Baba Bathra 144ᵃ, Ḥullin 93ᵃ u. ö.

[3] Safra, Sohn des R. Jêbha, B. Bathra 5ᵃ.

Berônâ ist als Name eines babylonischen Amoräers in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bekannt:[1] ברונה ܒܪܘܢܐ.

N. IX, XII.

In einem Prozeß zwischen Thomas und den Söhnen seines Bruders Simeon um die Erbschaft des kinderlos gestorbenen Markus, ihres Bruders, respektive Onkels entscheidet der Patriarch:

‚Ferner aber gehört die Erbschaft des Markus, der kinderlos und ohne Testament gestorben, seinen beiden Brüdern, d. i. den Söhnen des Simeon und dem Thomas, indem es dem Thomas nicht zusteht, deswegen, weil er der Bruder des Verstorbenen ist, ein Vorrecht gegenüber den Söhnen seines Bruders Simeon zu beanspruchen.‘

Das Prinzip ist durchsichtig: das Repräsentationsrecht der Deszendenz hat nicht nur in den Fällen Geltung, wenn bloß Deszendenten, sondern auch dann, wenn Verwandte näheren Grades vorhanden sind. Auf diesem Prinzipe beruht auch die Entscheidung in Nr. XII, wo es sich um die Erbschaft des Großvaters handelt:

‚Eine Witwe aus eurer Stadt, namens Chôschôî, ist mit ihrem verwaisten Knäblein zu uns gekommen und hat vor uns Beschwerde geführt über Bedrängnis von seiten ihres Schwagers (des Bruders ihres verstorbenen Mannes) und der (übrigen) Oheime ihres Sohnes, daß diese nämlich bestrebt seien, ihren Sohn um die Erbschaft zu bringen, die ihm aus seinem Vaterhause zusteht ... Sobald ihr daher dies unser Schreiben empfangt, ermahnt in unserem Auftrage den Mihrnarsê, Mihrân, Zâdhôî und Jazdpenâh, die Brüder des Berônâ, daß sie ein Fünftel von allem, was sie von ihrem Vater Sûrên geerbt haben, dem Penôî, dem Sohne des Berônâ, und Häuser und alles Vermögen, das ihnen von ihrem Vater Sûrên hinterlassen ist, übergeben. Sie sind nicht berechtigt, den Anteil des Knaben, ihres Neffen, geringer zu bemessen als ihren eigenen.‘[2]

Genau so wie Chenanischo entscheidet auch Jesubarnun in beiden Fällen:

---

[1] Berachoth 9ᵇ, Erubin 60ᵃ, 74ᵃ, 85ᵃ, Abodah zarah 11ᵇ.
[2] Vgl. auch Urteil XXV.

‚Wenn ein Mann stirbt und nicht Söhne und Töchter, wohl aber Brüder hinterläßt; wenn er außerdem Brüder hatte, die gestorben sind, aber Kinder hinterlassen haben, der eine Knaben, der andere Mädchen, dann beerben die lebenden Brüder und die Söhne der verstorbenen Brüder den Erblasser zu gleichen Teilen . . . Die lebenden Brüder des Erblassers sollen nicht den Kindern ihrer verstorbenen Brüder Unrecht tun.‘[1]

‚Wenn ein Mann stirbt und Söhne hinterläßt; wenn noch zu seinen Lebzeiten einer von ihnen mit Hinterlassung eines Sohnes oder einer Tochter gestorben ist, dann wird der Enkel neben den Brüdern seines Vaters zur Erbschaft berufen‘.[2]

Soweit mir bekannt ist, wird in keinem der Erbrechtssysteme, die für unsere Patriarchen als Quelle in Betracht kommen können, ein so weitgehendes Repräsentationsrecht, wie es in diesen Urteilen zur Geltung kommt, so deutlich ausgesprochen wie im jüdischen Erbrechtssystem.

Numeri 27, 1—7 und Josua 17, 3—6 erben die Töchter des Zelafḥad neben den Brüdern ihres Vaters.

Darauf geht es zurück, wenn in einer Boraitha Baba Bathra 116[a] als bekannt und allgemein anerkannt vorausgesetzt wird, daß die Sohnestöchter neben ihren Vatersbrüdern die Erbschaft ihres Großvaters erben.[3]

Von dem Gaon R. Jehudai[4] ist folgende Entscheidung überliefert: ‚Rëuben hatte mehrere Söhne, von denen einer, der Erstgeborene, noch zu Lebzeiten des Vaters gestorben ist und Söhne und eine unmündige Tochter hinterlassen hat. Wenn nun nach dem Tode des Rëuben seine Enkel einen Anteil an dem von ihm hinterlassenen Vermögen beanspruchen, so gilt die Satzung, daß die Enkel des Rëuben den dem Erstgeborenen gebührenden Anteil erhalten.‘[5]

So entscheiden auch die Halachot Gedoloth: ‚Wenn der Erstgeborene zu Lebzeiten seines Vaters stirbt und Söhne hinter-

[1] § 52, S 151.

[2] § 45, S. 135.

[3] ... מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין ... Vgl. weiter unten S. 25.

[4] In Sura, um 756.

[5] Halachoth Gedoloth ed. Warschau 211[b], ed. Berlin S. 435: ופסיק בשאילתא דמר רב יהודאי גאון הכי: ראובן הוה ליה בנים וחד מינייהו בכור ומת בחיי אבוהי ושבק בני וברתא קטנה ושכב ראובן ושבק ממונא וקא תבעין בני בריה דראובן חלק בנכסי דראובן, דינא הוא דשקלוה בני בריה דראובן חלק בכורה. Vgl Responsen der Gaonim שערי צדק 50[b] Nr. 34.

läßt, so erhalten diese Söhne den Primogeniturenanteil ihres Vaters neben ihren Vatersbrüdern. Denn so finden wir es bei den Töchtern Zelafḥads.‘[1]

Das Repräsentationsrecht der Deszendenten neben Verwandten näheren Grades wird auch von den Karäern anerkannt und ausführlich behandelt:

‚Wenn jemand keinen Sohn hinterläßt und auch keinen Sohnessohn, nur einen Bruder, so erbt dieser vor jedem anderen die ganze Erbschaft . . . Die Brudersöhne haben vor jedem anderen den Vorzug bei der Erbverteilung neben den Brüdern, so nämlich, daß sie mit ihren Onkeln erben, wenn ihr Vater gestorben ist; auch die Tochter erbt vor jedem anderen mit ihrem Onkel den Nachlaß ihres Onkels . . . Und wenn jemand keinen Bruder hinterläßt und auch keinen Brudersohn, nur eine Schwester: so erbt sie allein alles. Und wenn mehrere Schwestern vorhanden sind und mit ihnen Schwesterkinder, deren Mütter gestorben sind, so teilen sie, Männer und Weiber, mit ihren Tanten. Wenn aber weder Sohn und Schwestersohn, weder Bruder noch Schwester, noch auch jemand von ihren Nachkommen und nur ein Onkel vorhanden ist, so fällt die Erbschaft dem Onkel zu; sind es ihrer mehrere, so teilen sie gleichmäßig. Und wenn von einem der Onkel Kinder hinterblieben sind, so erben sie mit ihren Onkeln; ebenso die Töchter mit ihren Onkeln an Stelle ihres Vaters . . . Die Söhne des Verstorbenen teilen mit ihren Vatersbrüdern das Vermögen ihres Großvaters. Nicht als ob sie direkt vom Großvater erben würden, sondern sie nehmen bloß das Erbteil ihres Vaters.‘[2]

---

[1] Halachoth Ged. ed. Warschau 212[b], ed. Berlin 437: היכא דשכיב בכור בחיי אבוה ושבק בני, הנך בני שקלין חלק בכורה דאבוהון בהדי אחי אבוהון דהכי אשכחן בבנות צלפחד. (Vgl. Mischnah B. Bathra 115[b].)

[2] Eschkol Ha-Kofer AB 255 (97[d]—98[b]): ואם לא יניח איש בן ולא בן הבן ויניח אח הוא יירש קודם מאהר: בכל ירושתו לעולמך... קודמים בני אחיו בירושה במקום אחיו משאר אחר: שיחלוקו עם אחיהם אם מת אביהם וכן הבת תירש עם דודה מאחר: אשר עזב דודה לעיניך:... ואם לא עזב אח ולא בן אח ועזב אחות היא תירש הכל יחד: ואם אחיות רבות הן לעיניך: עמהן בני אחיות שמתו האחות אמם: יחלקו עם דודותיהם בין זכרים בין נקיבות לאמם: ואם לא בן ולא בן הבן ולא אח ולא אחות לעולמך: סגלתו ולא אחד מבניהם: ועזב דוד תהיה ירושתו לדודו ואם רבים הם יחלקו שוה בשוה ביניהם: ואם יש בנים לדוד אחד מהם לפניך: נגדם יחלקו עם דודיהם: וכן הבנות עם דודיהן במקום אביהם מירושת דודה... כי בני המת חולקים עם אחי אביהם בנכסי אבי אביהם: לא כי הם יורשים לאבי אביהם אלא לוקחים נחלת אביהם כתורתך. Vgl. weiter unten die Stelle aus Adereth Eliahu des Eliah Baschjazzi.

Im Gegensatz zu Chenanischo uud Jesubarnun urteilt Timotheos:

,Wenn der sohn- und tochterlos Verstorbene keinen lebenden Bruder mehr hat, wird sein Nachlaß in gleichen Teilen über die Söhne und Töchter seiner Brüder verteilt. Wenn er dagegen noch einen Bruder hat, so erbt sein Bruder für Lebensdauer seinen Nachlaß, jedoch mit der Beschränkung, daß er ihn weder verkaufen noch verschenken darf. Wenn dann auch dieser Bruder gestorben ist, wird sein, des kinderlos verstorbenen Bruders, Nachlaß über die Söhne und Töchter seiner Brüder verteilt, wie wir soeben gesagt haben.'[1]

Dieses Urteil ist sehr merkwürdig. Einerseits wird formell das Repräsentationsrecht der Deszendenz zugunsten des näheren Verwandtschaftsgrades aufgehoben; andererseits kommt in der Beschränkung, welche das Besitzrecht des Bruders an dem deszendierenden Erbteil erfährt, das Prinzip der vollen Repräsentation wieder zum Durchbruch. Man gewinnt den Eindruck, daß Timotheos mit diesem seinem Urteile zwischen zwei entgegengesetzten Anschauungen vermittelt. Die Anschauung, nach welcher die Deszendenten auch neben näheren Verwandten zur Erbschaft berufen werden, haben wir kennen gelernt; die andere, welche neben ersten Graden der Deszendenz das Repräsentationsrecht abspricht, war in manchen karäischen Kreisen herrschend. Eine Gegenüberstellung dieser beiden Ansichten bei einem Karäer des 15. Jahrhunderts lautet wie folgt:

,Die alten Gelehrten, z. B. unser Lehrer Jefeth und unser Lehrer Sahl und R. Josef der Sehende, haben entschieden, daß der vorhandene Grad[2] mit den Erben des nicht mehr lebenden Grades erbt. Es ist einerlei, ob es sich um die Erbschaft von Kindern, Eltern, Brüdern oder Vaters- und Muttersbrüdern handelt: wer ein Recht hat auf die Erbschaft des nicht mehr lebenden Grades, tritt an seine (des Grades) Stelle. Aber der Gelehrte R. Aaron, der Verfasser des Ez-Ḥajim, hat gesagt,

---

[1] § 63, S. 101.

[2] Wörtlich: Wurzel (עיקר). In der karäischen Terminologie bedeutet:
עיקר (Wurzel) = erster Grad, Aszendenz;
פרח (Blüte) = Deszendenz;
כנף (Flügel) = Agnaten, Kognaten.

'daß der eine erste Grad nur mit den Deszendenten des anderen ersten Grades miterbt, nicht aber mit Aszendenten oder Seitenlinien, sondern [in diesem Falle] erbt der erste Grad allein' ... Über diese Worte muß man sich wundern. Er selbst hat ja seine Zeitgenossen dafür getadelt, daß sie dem ersten Grad allein die Erbschaft zusprachen und die Deszendenten des anderen ersten Grades leer ausgehen ließen, er hingegen beruft nur die Deszendenten zur Erbschaft und die übrigen Verwandten nicht, woher hat er dies? Jene (R. Aaarons Zeitgenossen) haben ihre Ansicht begründet, er aber nicht.'[1]

Die Zeitgenossen Aarons haben gewiß ihre Usance auf eine alte Tradition zurückgeführt und aus dieser Tradition ist es auch zu erklären, daß Aaron selbst das Präsentionsrecht der Deszendenz auf andere Weise zu beschränken suchte.

N. X.

,Der Streit zwischen Berônâ Bar Harêdhôî und der Tochter seines Bruders Aḥai über die Erbschaft ihres Vaters ist vor uns gebracht worden, und wir haben unter ihnen eine Entscheidung getroffen, wie sie der Gottesfurcht ziemt.

Das Vermögen, das ihnen ihr Vater Harêdhôî hinterlassen hat, soll in vier Teile geteilt werden. Das eine Viertel bekommt die Tochter des Aḥai Bar Harêdhôî und drei Viertel erbt Berônâ Bar Harêdhôî, indem er sich befleißigt, den Unterhalt seiner Mutter Schelâmâ (= Irene) aus den drei Vierteln, die ihm als sein Anteil an der Erbschaft zugekommen sind, zu bestreiten. Die Frau des Aḥai Bar Harêdhôî soll versorgt werden aus dem Erbteil, welcher ihrer Tochter zugefallen ist, und daraus soll ihr Unterhalt bestritten werden.'

---

[1] Adereth Eliahu, Odessa 1870, fol. 173b—173c: החכמים הראשונים כגון רבינו יפת ורבינו סהל ור' יוסף הרואה גזרו אמר שיירש העיקר האחד הנמצא עם יורשי העיקר האחד שאינו נמצא, בין מבנים בין מאבות בין מאחים בין מאחי האב והאם, כל הזוכה בירושת העיקר האחד הבלתי נמצא. אמנם החכם רבינו אהרן בעל עץ חיים אמר שיירש העיקר האחד עם פרחי העיקר האחד לבד, אמנם עם עקריו או כנפיו ואין צריך לומר עם רחוקים מאלה לא יתכן. אמנם העיקר האחד הנמצא יירש כלל הנחלה... ויש לתמוה בדבריו על שהיה מגנה לאנשי זמנו שהיו מורישים העיקר האחד ופרחי העיקר האחד ישאירו בלי ירושה והוא הוריש הפרחים לבד ולא שאר אהר, מניי לו זה! והם שמו יסוד לדעתם והוא לא שם.

Dazu bemerkt Sachau:

‚Nach der Entscheidung des Patriarchen erbt Berônâ drei Viertel der Erbschaft und übernimmt damit zugleich den Unterhalt der Witwe des Erblassers. Dagegen erbt die Enkelin, Aḥais Tochter, ein Viertel und übernimmt damit den Unterhalt ihrer Mutter.

Die gesetzliche Grundlage dieses Urteils ist mir nicht ersichtlich. Nach den Leges Constantini Theodosii Leonis[1] mußte die Witwe des Erblassers, die Mutter der Kinder, ebensoviel erben wie jedes ihrer Ḳinder, und nach Jesubarnun § 45[2] mußte die Sohnestochter erbrechtlich die Stelle ihres Vaters einnehmen.‘ —

Die gesetzliche Grundlage dieses Patriarchaturteils wird sich aus folgender Ausführung ergeben.

Was zunächst das betrifft, daß die Witwe nicht zur Erbschaft zugelassen wird, so kommt dieses Prinzip auch noch in anderen Urteilen Chenanischos zum Ausdruck. Ch. XXV heißt es in einem Erbteilungsstreit unter anderem:

‚Wenn aber die Brüder sterbend etwas für den Unterhalt ihrer Mutter bestimmt hatten, so soll dies bestimmungsgemäß verwendet werden, und niemand ist berechtigt, ihre Bestimmung zu ändern.‘

Die Witwe erhält also von der Erbschaft ihres Gemahls nichts und die Kinder müssen für den Unterhalt ihrer Mutter sorgen. Also genau dasselbe wie in X. Ch. XX § 6:

‚Wenn ein Mann stirbt, ohne Söhne, Testament und Blutsverwandte zu hinterlassen, verfügt seine Wittwe, so lange sie lebt, über seinen Besitz. Und wenn sie stirbt, wird er Gott übergeben‘.

Also selbst in dem Falle, wo gar keine Erben vorhanden sind, steht der Witwe bloß ein Nutznießungs-, aber kein Eigentumsrecht zu.

Ein Anteil an der Erbschaft ihres Gatten wird der Witwe ausdrücklich abgesprochen in XIX § 3:

---

[1] R II § 153 Abs. 8 (Syrische Rechtsbücher I S. 137): ‚Denn die Mutter wird im Erbrecht gerechnet wie eines ihrer Kinder und beerbt ein verstorbenes Kind, einerlei ob Sohn oder Tochter.‘ Vgl. R I § 1 Ende.

[2] Vgl. den Text oben S. 17.

,Wenn aber die Frau nach dem Tode ihrer Söhne (Kinder) nicht im Hause ihres Gemahls wohnen bleibt, sondern ausziehen will, so ist sie berechtigt, alles Übrige mitzunehmen, sei es die Dos ihrer Eltern, sei es die φερνή (hier = δωρεά) ihres Gemahls, sowie ein Drittel desjenigen Besitzes, den sie und ihr Gemahl durch glückliche Geschäfte erworben haben. Dagegen darf sie von demjenigen Besitz, den ihr Gemahl von seinen Eltern bekommen hat, nichts nehmen.'

Chenanischo entscheidet also prinzipiell gegen die Gesetze des Constantin, Theodosius und Leo. Dasselbe tut auch Jesubarnun. Und auch hier ist die Übereinstimmung zwischen ihm und Chenanischo dadurch merkwürdig, daß auch er seine Anschauung dreimal und in denselben Fällen wie die von Chenanischo behandelten zum Ausdruck bringt: Witwe neben Erben und Witwe ohne andere Erben:

,Wenn der Mann aus erster Ehe Kinder hat und die Frau verspricht, ihm die Ehre und den Ehebund zu wahren (d. h. sich nicht wieder zu verheiraten), so soll sie, ob sie selbst Kinder hat oder nicht, von den Kindern ihres Gatten gleichwie ihre eigene Mutter geehrt werden, indem sie die Kinder (aus der ersten Ehe ihres Mannes) als ihre eigenen ansieht. Die Kinder bestimmen für sie einen Teil (ihrer Erbschaft) zu ihrem lebenslänglichen Unterhalt, der nach ihrem Tode an die Kinder ihres Mannes zurückfällt.'[1]

,Wenn ein verheirateter Mann kinderlos stirbt, beerben ihn seine Brüder.

Wenn seine Witwe verspricht, sich nicht wieder zu verheiraten, geben die Erben ihr einen Teil des Nachlasses zu lebenslänglichem Unterhalt. Dieser Teil fällt nach dem Tode der Witwe an die Brüder des Erblassers zurück.'[2]

,Wenn ein Mann stirbt und keine Kinder hinterläßt, wohl aber eine blinde oder anderweitig schwer kranke Frau, so bekommt sie von dem Nachlaß ihres Mannes neben dessen Erben einen gewissen Teil, der für ihren Unterhalt und denjenigen einer Dienerin ausreicht.

---

[1] § 41, S. 133.
[2] § 44, S. 135.

Wenn die Erbschaft bedeutend ist, gehört sie den Erben ihres verstorbenen Mannes. Wenn dagegen der Verstorbene arm war, gehört sein ganzer Nachlaß seiner unglücklichen Witwe.' [1]

Chenanischo und Jesubarnun, die im Gegensatz zu den Leges Constantini Theodosii Leonis die Witwe vom Erbrecht am Nachlasse ihres Gatten gänzlich ausschließen, stehen auf dem Standpunkte des jüdischen Erbrechtes, nach welchem

,die Frau ihren Kindern, die Frau ihrem Manne . . . vererben, sie aber nicht beerben'.[2]

Die Rechtsbasis, auf welcher der erste Punkt in unserem Patriarchatsurteil beruht, ist also klar und ersichtlich genug. Nun kommen wir zum zweiten Punkt: die Sohnestochter repräsentiert nicht ihren Vater gegenüber ihren Onkeln. Dies steht nicht, wie Sachau meint, in Widerspruch zu der Anschauung Jesubarnuns, sondern stimmt vielmehr mit dieser vollkommen überein. Jesubarnun § 52 lautet nämlich:

,Wenn ein Mann stirbt und nicht Söhne und Töchter, wohl aber Brüder hinterläßt; wenn er außerdem Brüder hatte, die gestorben sind, aber Kinder hinterlassen haben, der eine Knaben, der andere Mädchen, dann beerben die lebenden Brüder und die Söhne der verstorbenen Brüder den Erblasser zu gleichen Teilen.

Ebenso (d. h. wie die Söhne) erben auch Töchter, wenn sie (die verstorbenen Brüder) solche hinterlassen haben, wenn dieser Fall sich ereignet in einem Lande, wo die Töchter neben ihren Brüdern erben.'

Die Sohnestochter erbt also neben ihren Onkeln nur dort, wo auch die Tochter neben ihren Brüdern erbt. Es muß daher § 45, in dem die Enkelin neben den Brüdern ihres Vaters erbt,[3] auf ein Land bezogen werden, wo Söhne

---

[1] § 56, S. 141, 143.

[2] Mischnah Baba Bathra 108a: והאשה את בניה, והאשה את בעלה ואחי האם מנחילין ולא נוחלין.

[3] ,Wenn ein Mann stirbt und Söhne hinterläßt; wenn noch zu seinen Lebzeiten einer von ihnen mit Hinterlassung eines Sohnes oder einer Tochter gestorben ist, dann wird der Enkel neben den Brüdern seines Vaters zur Erbschaft berufen. Dasselbe gilt für eine Enkelin des Erblassers.'

und Töchter in gleichem Maße erbberechtigt waren.[1] Wir haben also folgende Proportion:

Sohnestochter *(a)* : Onkel *(b)* = Tochter *(c)* : Sohn *(d)*.

Nun lautet Ch. XXI § 5 folgendermaßen:

,Wir haben nicht verfügt über eine Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, und schreiben dir (darüber) weder ältere noch gegenwärtig geltende Bestimmungen, da wir überzeugt sind, daß es nicht in deiner Macht liegt, daß dies Gesetz im Lande der Wilden und Barbaren (wo du lebst) zur Ausführung gebracht werde. Was du aber durchaus wissen willst, das beantworten wir dir: Die Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, muß am Tage ihrer Verheiratung dasjenige bekommen, was ihr Vater ihr zu seinen Lebzeiten gegeben haben würde.'

Ch. kennt also ein Erbrecht der Tochter nicht, folglich hat auch die Sohnestochter kein Repräsentationsrecht neben ihren Onkeln; da $c : d = 0$ ist, so ist auch $a : b = 0$.

Wie sind aber die syrischen Patriarchen zu dieser merkwürdigen Proportion gekommen, das Präsentionsrecht der Sohnestochter vom Erbrecht der Tochter abhängig zu machen? Auf diese Frage antwortet folgende Ausführung im babylonischen Talmud:

,R. Huna im Namen von Rab sagt: Wer da behauptet: Die Tochter (des Erblassers) beerbt ihn neben der Tochter des (verstorbenen) Sohnes, mag er auch ein Fürst in Israel sein, gehorcht man ihm nicht; denn dies ist sadduzäische Rechtspraxis. Es heißt nämlich in der Fastenrolle: Am 24. des Monats Ṭebet kehrten wir zu unserer Rechtspraxis zurück, denn die Sadduzäer behaupteten, daß die Tochter mit der Enkelin (Tochter des Sohnes) gleichmäßig erben. Da trat ihnen R. Jochanan b. Zakkai entgegen und sprach zu ihnen: 'Ihr Toren, woher wisset ihr dies?' Niemand konnte es ihm erklären, bis sich ein Greis erhob und ihn anfuhr und sprach: 'Wenn ihn die Enkelin, die ihr Recht von seinem Sohne her-

[1] Dies ist durch die Stilisierung angedeutet, dadurch, daß nicht kurz gesagt wird: dann wird der Enkel oder die Enkelin zur Erbschaft berufen, sondern: dann wird der Enkel . . ., dasselbe gilt für eine Enkelin.

leitet, beerbt, wie sollte ihn seine Tochter, die direkt ihr Recht auf ihn zurückleitet, nicht beerben?'

R. Jochanan antwortete ihm mit einer witzigen Anspielung auf einen Bibelvers. Der Alte aber sprach: 'Willst du mich damit abtun?' — Da sprach R. Jochanan: 'Tor! Unsere vollkommene Thora hat doch noch so viel Wert wie euer leeres Geschwätz. Wenn die Sohnestochter selbst den Brüdern ihres Vaters gegenüber ihr Recht behauptet (indem sie neben ihren Vatersbrüdern erbt), wie sollte sie ihr Recht nicht gegenüber der Vatersschwester behaupten, die ja neben ihren Brüdern nicht erbt.' So besiegten sie die Sadduzäer und machten diesen Tag zum Festtag.'[1]

Daraus ergibt sich: Wenn die Sohnestochter neben ihren Vatersbrüdern erbt, so ist für das Erbrecht der Tochter neben der Sohnestochter kein logischer Grund vorhanden und umgekehrt: Wer auf Grund der sadduzäischen Schlußfolgerung die Tochter neben der Sohnestochter erben läßt, darf, um dem Einwand der Pharisäer zu entgehen, konsequenterweise die Sohnestochter nicht neben ihren Vatersbrüdern zur Erbschaft berufen. Nun lesen wir bei Ch. XXV:

,Der Mann, durch dessen Vermittlung wir euch dies Schreiben schicken, hat sich vor uns beschwert, indem er aussagte:

Ein Mann, sein Schwiegervater, habe vier Söhne und eine Tochter gehabt. Er habe seine Tochter verheiratet und seinen Besitz über seine Söhne verteilt. Darauf seien sie, Vater und Söhne, gestorben. Indessen der eine der Söhne habe aber eine Tochter hinterlassen, und diese Tochter habe nun den gesamten Besitz ihres Vaters und der Brüder ihres Vaters als ihre Erbschaft sich angeeignet und die Schwester ihres Vaters aus der Erbschaft verdrängt.

---

[1] Baba Bathra 115b: אמר רב הונא אמר רב כל האומר תירש בת עם בת הבן, אפילו נשיא שבישראל אין שומעין לו, שאינו אלא מעשה צדוקים. דתניא בארבעה ועשרים בטבת תבנא לדיננא שהיו צדוקין אומרין תירש הבת עם בת הבן. ניטפל להם רבן יוחנן בן זכאי אמר להם, שוטים מנין זה לכם? ולא היה אדם שהחזירו דבר חוץ מזקן אחד שהיה מפטפט כנגדו ואומר, ומה בת בנו הבאה מכח בנו תירשנו, בתו הבאה מכחו לא כל שכן? קרא עליו את המקרא הזה אלה בני וכו' (Gen. 35, 20. 24) . אמר ליה, רבי בכך אתה פוטרני! אמר לו שוטה, ולא תהא תורה שלימה שלנו כשיחה בטלה שלכם, מה לבת בנו שכן יפה כחה במקום האחין, תאמר בבתו שהורע כחה במקום אחין. ונצחום ואותו היום עשאוהו יום טוב. Vgl. D. H. Müller, Syrisch-römisches Rechtsbuch und Hammurabi, S. 15, woraus die Übersetzung entnommen ist.

Wenn ihr nun dies Schreiben lest, so stellt über die uns gemachten Aussagen eine Untersuchung an. Findet ihr sie richtig, so verfügt die Erbschaftsteilung in folgender Weise: Wenn der Vater der Frau, welche die Erbschaft in ihrer Hand hat, ein gesondertes, durch eigenen Fleiß erworbenes Vermögen hatte, so soll es seiner Tochter zum Vorteil gereichen. Das übrige Vermögen aber, das von ihrer aller Vater hinterlassen ist, soll seiner Tochter und seiner Sohnestochter zum Vorteil gereichen, zu gleichen Teilen sollen sie den Besitz ihrer Eltern (d. i. ihres Vaters, bzw. Großvaters) erben, die Tochter und die Sohnestochter'.

Ch. steht also auf dem Standpunkt der Sadduzäer, daß die Tochter zwar nicht neben dem Bruder, aber neben der Sohnestochter zur Erbschaft zugelassen wird,[1] daher muß er der Sohnestochter das Repräsentationsrecht neben ihren Vatersbrüdern aberkennen. Die Proportion lautet jetzt:

Sohnestochter : Onkel = Tochter : Sohn + Sohnestochter.

Ob diese Schlüsse und Proportionen ganz logisch sind, ist eine andere Frage; jedenfalls haben Chenanischo und zum Teil[2] Jesubarnun sich von ihnen leiten lassen.

Es ist nun aber die Frage: wenn die Sohnestochter neben ihren Vatersbrüdern kein Repräsentationsrecht besitzt, warum bekommt sie dennoch ein Viertel des großväterlichen Erbes? Auch dies erklärt sich aus der Proportion: Sohnestochter : Onkel = Tochter : Sohn. Die Tochter hat kein Erbrecht, aber ihre Ausstattung oder ihr Unterhalt muß ihr gesichert sein; ebenso wie die Witwe nicht erbt, aber von den Erben erhalten werden muß. Diese Bestimmung kann aber nur in solchen Fällen aufrecht erhalten werden, wo Bruder und Schwester und Mutter in Eintracht miteinander leben und eine Beeinträchtigung der Frauen nicht zu befürchten ist. Sind aber die Familienverhält-

---

[1] Gerade das Gegenteil gilt in den Leges Constantini Theodosii Leonis. R II § 1 Abs. 8 (Syrische Rechtsbücher I S. 51): ,Nur im ersten Grade werden die weiblichen Wesen gewürdigt, neben den männlichen zu erben. Dagegen in zweiten, dritten und ferneren Graden sind die Weiber und ihre Kinder ausgeschlossen davon, neben ihren Brüdern oder Bruderssöhnen zu erben.'

[2] Über das Erbrecht der Tochter neben der Sohnestochter hat Jesubarnun keine Bestimmung.

nisse so geartet, daß die Sorge um Mutter und Schwester den Brüdern nicht anvertraut werden darf, so muß die Gesetzgebung für Mutter und Tochter sorgen, indem sie ihnen eine bestimmte Teilquote aus dem väterlichen Nachlaß zusichert.[1] Oft wird diese Quote auf einen halben Sohnesteil bemessen.[2] Das geschieht auch bei Ch. XXII., wo er in einem Erbschaftsstreit zwischen Mutter, Tochter und vier Brüdern Tochter und Mutter zusammen den fünften Teil des Nachlasses, d. h. je einen halben Sohnesteil zusichert.

Da nun $c : d$ = ein halber Sohnesteil ist, so muß auch $a : b$, die Sohnestochter neben ihren Vatersbrüdern einen halben Sohnesanteil bekommen, das ist in dem Urteil Ch. X ein Viertel des gesamten Nachlasses.

N. XI.

Der gläubige Isaak Bar Ḳaššîš hat uns eine Klage vorgetragen über Jazd Bar Šallîtâ, welcher der Gatte seiner (verstorbenen) Schwester war. Er sagt nämlich, daß Jazd am Hoch-

---

[1] Im syrisch-römischen Rechtsbuch, P § 1: ‚Wenn ein Mann stirbt, ohne ein Testament zu schreiben, und hinterläßt Kinder, männliche und weibliche, so erben sie seine Besitztümer gleichmäßig, indem die männlichen zwei Drittel, die weiblichen ein Drittel bekommen.' So auch einige karäische Autoritäten; vgl. D. H. Müller, Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi S. 30 f. und diese Arbeit weiter unten, 33.

Im armenischen Recht lukriert die Witwe den sechsten Teil des Nachlasses; vgl. Karst, Armenisches Rechtsbuch II S. 178 f.

Bei Timotheos bekommt die Tochter ein Zehntel des Nachlasses; ebenso die Witwe. Vgl. weiter unten.

[2] Das Halberbrecht der Tochter kommt vor: im Stadtrecht von Gortyn, in den Rechten einiger griechischen Inseln, im mittelarmenischen Rechtsbuch des Sempad und bei dem Syrer Barhebraeus. Vgl. Karst, op. cit. S. 171 f. und Grundriß der Geschichte des armenischen Rechtes II S. 34. Wenn Mitteis und Karst diese Usance als hellenistisches Lokalrecht auffassen, so ist dies nicht sicher, weil das Halberbrecht der Tochter auch in manchen babylonischen Gegenden üblich war, wie wir aus Jesubarnun § 51 und § 113 erfahren.

Nicht identisch mit dem Halberbrecht der Tochter sind die Bestimmung der Version P des syrisch-römischen Rechtsbuches (gegen Karst, op. cit. S. 172) und die Ansicht der Karäer (gegen D. H. Müller, Semitica II S. 46). Ein halber Sohnesteil beträgt, wenn nur ein Sohn und eine Tochter vorhanden sind, nicht mehr als ein Viertel des Nachlasses, wie aus den Rechnungen im altarmenischen Kodex zu ersehen ist.

zeitstage versprochen habe, daß er ihr als φερνή die Summe von 8000 Drachmen geben werde . . .'

Dazu bemerkt Sachau: ‚Es ist sehr auffällig, daß der Verfasser φερνή und δωρεά miteinander verwechselt, das erstere Wort im Sinne des letzteren braucht, während er an Stelle von φερνή das Wort (זברא) ܙܒܪܐ setzt.' —

Chenanischo gebraucht durchwegs φερνή im Sinne von δωρεά: XIII Abs. 2 ‚Das Urteil, das du von uns verlangt hast in betreff der φερνή, welche deine Tochter Chôshôî am Tage ihrer Hochzeit von ihrem Gemahl Abhâ Bar Sperai erhalten hatte'. XIV,[1] XIX § 3 ‚. . . sei es die Dos ihrer Eltern, sei es die φερνή ihres Gemahls . . .' XX § 5 ‚Eine Frau ist berechtigt, die Habe, die sie von ihrem Vaterhause bekommen, wie die φερνή, die sie von ihrem Gemahl bekommen hat, zu geben, wem sie will, auch einem Fremden'.

Diese Erscheinung zeigt nun, wie wenig Chenanischo von den Leges Constantini Theodosii Leonis oder irgendeiner anderen griechischen Gesetzessammlung gewußt hat.[2] Ein Jurist, der einen griechischen Rechtsspiegel benützt hat, kann unmöglich in so konsequenter Weise so scharf ausgeprägte Termini wie φερνή und δωρεά miteinander verwechseln. Der Patriarch zeigt sich aber selbst in dieser falschen Anwendung der griechischen Termini von der jüdischen Literatur abhängig. Gen. 34, 12 מהר ומתן übersetzt das jerusalemische Targum פורן וכתובתא; Ex, 22, 15 מהר ימהרנה übersetzt Jon.: מפרנא יפרן; ibid. כמהר הבתולות, Jon.: כמפרוני בתולתא; Gen. rabbah Kap. LXXX: הרבו עלי מאר מהר ומתן, מוהר פרנון (φερνή) ומתן פראפורון (παραφερνή). Die Beispiele können noch vermehrt werden.[3]

§ XIV.

‚Die Frau, durch deren Vermittlung wir euch dies schreiben, welche nach ihrer Aussage aus eurem Dorfe ist und N. N. heißt, hat eine Klage gegen den Sohn ihres (verstorbenen) Gemahls (ihren Stiefsohn) vor uns gebracht, daß nämlich sein

[1] Text weiter unten S. 29.

[2] In den Leges ist in 65 Paragraphen die Rede von φερνή, natürlich in richtiger Anwendung.

[3] Dieser falsche Gebrauch des Terminus φερνή rührt von der Septuaginta her. Vgl. zu Gen. 34, 12; Ex. 22, 15.

Vater, als er sie heiratete, obwohl er nicht imstande war, ihr eine φερνή (hier im Sinne von δωρεά gebraucht) zu geben, wie sie gewohnheitsgemäß denjenigen Frauenzimmern, die sich als Jungfern verheiraten, gegeben zu werden pflegt, mit ihr den Vertrag gemacht habe, daß er ihr (später) eines Summe Geldes zahlen werde, welche in dem in ihrer Hand befindlichen, von dem Visitator Ischozechâ untersiegelten Schriftstück angegeben ist.‘

Dazu bemerkt Sachau: ‚Eigentümlich ist die Angabe von der δωρεά, welche gewohnheitsgemäß denjenigen Frauenzimmern gegeben wird, welche als Jungfrauen in die Ehe treten, als ob Witwen, welche sich wieder verheiraten, keinen oder einen geringeren Anspruch auf eine δωρεά hätten.‘ —

Der Patriarch stimmt mit dem talmudischen Recht überein, nach welchem die normale δωρεά einer Jungfrau 200, die einer Witwe nur 100 Zûz beträgt: ‚Die δωρεά einer Jungfrau beträgt 200 (Zûz), die einer Witwe 100.‘[1] ‚Obwohl die Weisen festgesetzt haben, daß eine Jungfrau Anspruch hat auf zweihundert (Zûz) und eine Witwe auf hundert, so kann man, wenn man will, mehr geben.‘[2]

N. XVIII § 3.

In dem Bruchstück dieses Urteils kommen die Namen ܗܝܠܝ ܡܗܝܡܢܐ ܒܪ ܒܒܝ vor, was Sachau durch: Hailai der Gläubige, Sohn des Bâbhai, wiedergibt. Zu ܗܝܠܝ bemerkt Sachau, daß ihm dieser Name anderweitig nicht bekannt ist. Ich erinnere an den palästinischen Amora הילא[3] und an den Namen הילאי, der in gaonäischer Zeit vorkommt[4] und der traditionell Hilaï gesprochen wird. ܒܒܝ ist als Name eines palästinischen und eines babylonischen Amoras bekannt. Vielleicht ist ܒܒܝ nach Esra 2, 11; Neh. 7, 16 בֵּבָי Bêbhai zu sprechen.[5]

---

[1] Mischnah Kethuboth 10b: בתולה כתובתה מאתים, ואלמנה מנה.

[2] Mischnah Kethuboth 54b: אף על פי שאמרו בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה אם רצה להוסיף אפילו מאה מנה יוסיף.

[3] Über ihn Bacher, Agada der palästinischen Amoräer III S. 699 ff.

[4] Natronai ben Hilai war Gaon zu Sura um 857; Hilai ben Natronai, um 904, ebenfalls in Sura.

[5] Vgl. Bacher, Agada der pal. Am. III S. 667 Anm. 5. So schon R. Jesaiah Hurwitz in שני לוחות הברית (של"ה) II, 408b. Vgl. auch Seder Ha-Doroth v. בא.

N. XIX § 4.

,Wenn ein Mann kinderlos stirbt und zwei um seine Erbschaft prozessieren, ein Sohn des Bruders [des Vaters] des Verstorbenen und der Sohn des Bruders seiner Mutter, so sollst du also ihren Streit entscheiden: Alle Habe, die dem Verstorbenen von seiten seiner Eltern zugekommen ist, soll dem Sohne seines Vatersbruders zufallen, dagegen den Besitz der Mutter des Verstorbenen soll der Sohn ihres Bruders erben. Und schließlich soll derjenige Besitz, den der Verstorbene durch eigenen Fleiß erworben hat, zu seinem ewigen Angedenken Gott gespendet werden. Wenn sie aber widerspenstig und mit der Stiftung zum Angedenken nicht einverstanden sind, soll die von dem Verstorbenen erworbene Habe in drei Teile geteilt werden, zwei für den Sohn des Vatersbruders und einen für den Sohn des Bruders seiner Mutter.'

Dazu bemerkt Sachau:

,Auffallend ist, falls ich den Text recht verstehe, daß der Patriarch dem Vetter von mütterlicher Seite = dem Sohne des Bruders der Mutter ein Erbrecht neben dem Vetter von Vatersseite = dem Sohne des Vatersbruders vindiziert. Nach Timotheos § 67 kann das Geschlecht der Mutter erst dann zur Erbschaft berufen werden, wenn die Geschwister des Erblassers samt Deszendenz und die Geschwister seines Vaters samt Deszendenz ausgestorben sind'. —

Das Urteil des Patriarchen bietet auch noch andere, größere Schwierigkeiten: prinzipielle und textliche. Was die gesetzliche Basis des Urteils betrifft, so ist noch mehr als das Erbrecht der mütterlichen Kognaten neben den Agnaten, das auch in anderen Erbsystemen durch mehr oder minder analoge Bestimmungen vertreten ist,[1] die Entscheidung auffallend, daß der Nachlaß nach seiner Herkunft verteilt werden soll. Ein solcher Teilungsmodus ist aus keinem anderen Erbrechtssystem bekannt. Nachdem einmal der Besitz des Vaters und der der Mutter in der Hand ihres Erben vereinigt und sein Besitz geworden sind, wird nach dem Tode dieses Erben nicht nach dem Stammbaum seines Vermögens gefragt.

---

[1] Vgl. weiter unten S. 32 f.

Textlich ist folgendes teils auffallend, teils schwierig: 1. Während das vom Vater herrührende Vermögen, dessen letzter Besitzer nicht der Vater, sondern der Erblasser gewesen, folgerichtig als die Habe bezeichnet wird, ‚die dem Verstorbenen seitens seiner Eltern zugekommen ist‘, wird das mütterlicherseits stammende Vermögen kurz der ‚Besitz der Mutter‘ genannt, wie wenn die Mutter und nicht ihr Sohn, der jetzige Erblasser, der letzte Eigner dieses Besitzes gewesen. 2. Es ist eine contradictio in adjecto, wenn einerseits dem Sohne des Vatersbruders alle Habe zufällt, die dem Verstorbenen seitens seiner Eltern, also Vater und Mutter, zugekommen ist, andererseits aber der Besitz der Mutter ihrem Brudersohne zugesprochen wird.

Diese Schwierigkeiten können nach meiner Meinung in folgender Weise behoben werden. Um den Widerspruch zu lösen, muß man für ‚seitens seiner Eltern ܕܡܢ ܐܒܗ̈ܘܗܝ‘ lesen ‚seitens seines Vaters ܕܡܢ ܐܒܘܗܝ‘. Wird nun nicht ausdrücklich gesagt, daß der Verstorbene Vater und Mutter beerbt hat, so kann man sich desto leichter zu der Annahme entschließen, die wegen der Bezeichnung des von der Mutter stammenden Vermögens als ‚Besitz der Mutter‘ notwendig ist, zu der Annahme, daß der Erblasser seine Mutter nicht beerbt hat, sie nicht beerben konnte, weil sie erst nach ihm gestorben ist. Daher ist die Mutter die letzte Besitzerin ihres Vermögens gewesen. Die Mutter ist bald ihrem Sohne in den Tod gefolgt; dann entstand der Streit um das hinterlassene Vermögen des Sohnes und der Mutter. So muß man sich die Prozeßlage denken.

Wird dies angenommen, so wird auch die gesetzliche Grundlage des Patriarchatsurteils nicht schwer zu finden sein. Schalten wir den Versuch, der Kirche erbrechtliche Ansprüche zu sichern,[1] dessen gesetzliche Basis einzig und allein das fromme Streben der Patriarchen ist,[2] aus dem Urteile aus, so

[1] Vgl. dazu auch Ch. XX § 3; Timotheos §§ 57, 90 und Jesubarnun § 86.

[2] Seit dem 9. Jahrhundert ist auf byzantinischem Rechtsgebiet der Kirchenteil bei Hinterlassung von nur entfernten Erben als gesetzliche Pflicht bekannt. Vgl. v. Lingenthal, Griechisch-römisches Recht S. 140 ff. Wir erfahren nun jetzt, daß dieses Gesetz schon im 7. und 8. Jahrhundert

kommen in der Entscheidung folgende Rechtsprinzipien zum Ausdruck:

1. Wenn ein Sohn vor seiner Mutter stirbt, so haben die Seitenverwandten des Sohnes kein Erbrecht am Nachlasse der Mutter. Allgemein: Bezüglich der mütterlichen Erbschaft gibt es kein Repräsentationsrecht der Agnaten.

2. Das Geschlecht der Mutter wird neben dem Geschlecht des Vaters für ein Drittel des Nachlasses zur Erbschaft berufen.

Diese beiden Prinzipien sind aus dem jüdischen Erbrecht bekannt. Das erste ist ein Grundgesetz des talmudischen Erbsystems, das zweite wird von einigen karäischen Lehrern vertreten.

1. ‚Der Sohn beerbt nicht seine Mutter, wenn er im Grabe liegt, um seinen Brüdern väterlicherseits zu vererben.‘ [1]

‚Wenn Rëuben gestorben ist und nachher seine Mutter, wenn er einen Sohn hat, so erbt der Sohn und tritt an die Stelle seines Vaters, um dann das Vermögen der Mutter seines Vaters seinen Vatersbrüdern väterlicherseits zu vererben. Hat er (Rëuben) aber keinen Sohn, aber Brüder väterlicher- und mütterlicherseits, so könnte man meinen, daß (wie es sonst geschieht) seine Brüder väterlicherseits an die Stelle seines Sohnes treten, um das Vermögen seiner (Rëubens) Mutter mit seinen Brüdern mütterlicherseits zu teilen, daher wird ausdrücklich gesagt, ‘ein Mensch beerbt nicht seine Mutter, wenn er schon im Grabe liegt, um dann seinen Brüdern väterlicherseits zu vererben’.‘ [2]

Die Brüder väterlicherseits sind nur als das nächstliegende Beispiel gewählt für die Erben des Sohnes, die durch sich selbst auf die Erbschaft der Mutter keinen Anspruch haben. In der Diskussion im Talmud wird dieses Prinzip in bezug auf die Aszendenz des Sohnes angewendet [3] und die Kodi-

---

bei den babylonischen Christen vorhanden war. Der Ursprung dieses Gesetzes scheint also nicht byzantinisch zu sein.

[1] Baba Bathra 114[b], 159[b]: אין הבן יורש את אמו בקבר להנחיל לאחין מן האב.

[2] Halachoth Gedoloth ed. Warschau S. 211[a], ed. Berlin S. 435: אבל מת ראובן ואחר כך מתה אמו, אם יש לו בן הבן יורש ועומד במקום אביו להנחיל בנכסי אם אביו לאחי אביו מן האב. אין לו בן ויש לו אחים מן האב ומן האם, מהו דתימא שיעמדו אחיו מאביו כבנו לירש בנכסי אמו עם אחיו מאמו, קא משמע לן: דאין אדם יורש את אמו בקבר להנחיל לאחיו מאביו.

[3] Baba Bathra 151[b].

fikatoren sprechen allgemein von Erben des Sohnes.[1] — Rëuben in den Halachoth Gedoloth ist der Erblasser im Urteile des Patriarchen.

2. ‚Was aber das Erbrecht der Wurzeln (d. h. der Eltern) betrifft, so herrscht darüber eine Meinungsverschiedenheit. Manche sagen, daß nur der Vater erbt, die Mutter aber nicht. Dies ist die Ansicht der Rabbaniten und einer Autorität der Karäer. R. Aaron, der Verfasser des Mibḥar, läßt die Mutter nach dem Vater erben. R. Daniel al-Komisi dagegen behauptet, daß die Mutter nur ein Drittel bekomme, so wie die Tochter. Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheidet, daß Vater und Mutter unter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.‘[2]

Der Patriarch steht auf dem Standpunkte Daniel al-Komisis.[3] Da nun die Mutter nicht mehr als den dritten Teil vom Nachlasse ihres Sohnes bekommt, so können selbstverständlich ihre Erben auch nicht mehr bekommen, daher wird in unserem Urteil dem Sohne des Muttersbruders ein Drittel des Nachlasses ihres Vetters zuerkannt.

N. XX § 1.

‚Wenn Menschen sterben, die nicht ein schriftliches Testament hinterlassen, wohl aber mündlich bestimmt haben, daß ihre Habe Gott gespendet werden soll, dann sollen diejenigen,

---

[1] Vgl. Maimonides, Mischneh Torah, נחלות I, 13.

[2] Adereth Eliahu des Karäers Eliah Baschjazzi, 173b: אמנם בירושת העיקרים נחלקו החכמים, מהם אמרו שיירש האב ולא האם כל עיקר ואלה הם בעלי הקבלה ... ובזאת הדעת הסכים גם החכם רבינו לוי... והחכם ר' אהרן בעל המבחר הוריש לאם אחרי האב ... ור' דניאל אל קומסי הוריש לאם שליש הנחלה, היקש מן הבת. אמנם רוב חכמינו הורישו לעקרים בשוה...
Die Inhaltswiedergabe dieser Stelle ist D. H. Müllers Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi, S. 30 Anm. 1, entnommen.

Jedoch mehr des lieben Friedens willen in Fällen, wo, wie in unserem Urteil, er es mit widerspenstigen, streitsüchtigen Parteien zu tun hatte. Vom Standpunkte des strengen Rechtes aus entscheidet der Patriarch wie das talmudische Erbrecht, daß die Mutter nicht erbt und sie daher das Vermögen ihres kinderlos verstorbenen Sohnes nicht ihren Verwandten vererben kann, wie wir aus XIX § 1 und 2 erfahren: ‚Wenn Söhne (Kinder) zu Lebzeiten ihrer Mutter, ohne Erben zu hinterlassen und ohne ein Testament geschrieben zu haben, sterben, verfügt ihre Mutter, so lange sie in ihrem Hause zu wohnen beharrt, über die Habe

welche ihre Äußerung gehört haben, auf das Wort Gottes hin befragt werden,[1] einerlei ob sie Geistliche oder Laien sind.[1] Gemäß demjenigen, was diese Zeugen aussagen, soll die Verfügung der Verstorbenen gelten . . . .
. . . . (Text verderbt)
Und diejenigen, welche sich nicht fügen wollen, schließe aus von den Kostbarkeiten der Kirche, bis sie von ihrem Frevel ablassen'.

Dazu bemerkt Sachau:

,Die Worte, welche sich nicht in den Zusammenhang einfügen lassen, lauten in wörtlicher Übersetzung: 'wenn sie dieselben (wen?) für ihre Häuser zu Erben eingesetzt haben und wenn sie ihre Habe gegeben haben zu ihrer (fem. gen. — wessen?) Unterhaltung'.'[2] —

Ich glaube, daß der Text gar nicht verderbt ist und die in die Übersetzung nicht aufgenommenen Worte sich sehr gut in den Zusammenhang fügen.

Es handelt sich um die testamentarische Verfügung eines Erblassers, daß seine Habe Gott gespendet werden soll, worunter doch wohl nichts anderes zu verstehen ist, als daß sein Vermögen der Kirche oder den Armen oder beiden zugleich heimfallen soll. Solche Verfügungen werden auch in der gaonäischen Literatur in vier Fällen behandelt. Dort ist nun zweimal davon die Rede, daß die ganze Habe für Wohltätigkeits- und andere heilige Zwecke gespendet wurde, und in anderen zwei Fällen ist den Armen ein Haus, beziehungsweise der vierte Teil eines Hofes vermacht worden. Es ist die Gegend der Einflußsphäre unseres Patriarchen, in welcher derartige Schenkungen und Zuwendungen vorzukommen pflegten.[3] Daher sagt auch der Patriarch: Gemäß der Zeugenaussage soll

ihrer Söhne (Kinder) als Herrin, und niemand ist berechtigt, sie aus diesem Besitze zu verdrängen.' § 2. ,Wenn sie stirbt mit Hinterlassung eigenen Besitzes, darf sie denselben geben, wem sie will, aber den Besitz ihrer Söhne (Kinder) erben deren Verwandte.'

[1] Diese Bemerkung scheint gegen das kanonische und kirchliche testamentum coram parocho gerichtet zu sein.

[2] ܐܢ ܠܟܠ ܒܬ̈ܝܗܘܢ ܩܝܡܘ ܝܪ̈ܬܘܬܗܘܢ ܡܢܟܣ̈ܐ. ܘܐܢ ܢܟ̈ܣܝܗܘܢ ܝܗܒܘ ܠܬܘܪܣܝܗ̇.

[3] In einem der Fälle kam die Anfrage aus Kairuan in Nordafrika.

die Verfügung der Erblasser gelten, ‚wenn sie dieselben (die Armen) für ihre Häuser zu Erben eingesetzt haben und wenn sie ihre Habe gegeben haben zu ihrer (der Armen) Unterhalt‘. Für ܠܬܘܪܣܝܗܝܢ muß man lesen: ܠܬܘܪܣܝܗܘܢ.

Was das Juristische betrifft, so beruht dieser Paragraph auf folgenden zwei Prinzipien:

1. Gültigkeit des mündlichen Testamentes.[1]

2. Enterbungsrecht zugunsten frommer Zwecke.

Dies stimmt genau mit dem jüdischen Testierrecht überein. Die Gültigkeit des mündlichen Testaments ist ein Kardinalsatz des talmudischen Rechtes und das zweite Prinzip wird von den Gaonim ausgesprochen.

1. ‚Die Worte eines auf dem Sterbebett Liegenden gelten wie geschrieben und eingehändigt,‘ d. h. wie eine geschriebene und eingehändigte Urkunde.[2]

‚Wenn jemand ein Legat vermacht aus Anlaß seines Todes, so ist dabei der Mantelgriff nicht nötig.‘[3]

‚Es ist Pflicht, die Worte eines Sterbenden zu befolgen.‘[4]

2. ‚Jakob erkrankte und verfügte über das ihm gehörende Haus folgendermaßen: So lange mein Sohn Rëuben in jenem Hause wohnt, sollt ihr ihm nichts einwenden; wenn er aber daraus wegzieht, so soll das Haus verkauft und (der Erlös) den Armen gegeben werden ... Sobald die Söhne des Rëuben und seine Frau aus dem Hause ziehen, tritt es sofort in den Besitz der Armen.‘[5]

‚Betreffend eure Frage: Rëuben hat anläßlich seines Todes verfügt, daß der vierte Teil seines Hofes den Armen

---

[1] So auch XX, § 8: ‚Wenn ein Kind von 12 Jahren stirbt, so soll jede Bestimmung, welche dasselbe schriftlich oder nicht schriftlich über seine Habe trifft, angenommen werden.‘ Vgl. weiter unten S. 40.

[2] Gittin 13[a], 15[a]; Baba Bathra 151[a], 175[a]: דברי שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו.

[3] Baba Bathra 151[b]: מְצַוֶּה מחמת מיתה לא בעיא קנין.

[4] Gittin 14[b], 15[b], 40[a]; Kethuboth 70[a]: מִצְוָה לקיים דברי המת. Vgl. auch oben S. 12 f.

[5] R. Naḥschon Gaon, zu Sura um 880, in Responsen der Gaonim שערי צדק 44[b] N. 4: וששאלתם, יעקב דאיקצר והוה ליה דרתא והוו בה תרין תלתא בתי ופקיד, דאי דייר ראובן בביתא פלוני לא תימרון ליה מידי, ואי נפיק מינה יזדבן ביתא ויתיהיב לעניי... הכין חזינא דמצוה לקיים דברי המת ומתבעי למיעבד כי היכי דאמר יעקב ..., ואי נפיק ראובן לזדבן ביתא וליתן לעניי כי היכי דפקיד יעקב ... ואי נפקי בני ראובן ואינתת ראובן מן ההוא ביתא, אלתר קים ליה בחזקת עניי ליזדבן וליתיהב דמיה לעניי...

Kairuans gehören soll. Der Hof ist zwar groß, aber auch sehr alt und erfordert Reparaturausgaben, so daß vom Zinserträgnis für die Armen nichts bleibt. Ist es gestattet, das Viertel zu verkaufen, um für den Erlös einen neuen Hof zu kaufen, damit die Armen einen Gewinn erzielen sollen? . . .'[1] Die Frage wird verneint.

,Ein Mann aus unserer Umgebung starb kinderlos und verfügte, daß sein Vermögen den Armen gehören und den Erben bloß eine Abfertigung von je 20 Silbermünzen gegeben werden soll.'[2] Die Verfügung wird als gültig erklärt.

,Betreffend eure Frage: Rëuben verfügte anläßlich seines Todes, daß seine ganze Habe den Armen heimfallen soll, hat aber die Erben nicht abgefertigt. Ist nun zu entscheiden, daß, weil keine Abfertigung erfolgte, das Testament ungültig ist? . . . oder daß, da alles den Armen zufällt, eine Abfertigung nicht nötig und das Testament gültig ist? . . . Eine Abfertigung ist nicht nötig.'[3]

N. XX § 4.

,Die Angelegenheit der Erbschaft von Mann und Frau, die keine Kinder hinterlassen, laß einstweilen in statu quo(?), damit sie dir nicht lästig werde.'

Dazu bemerkt Sachau:

,Meine Übersetzung in statu quo ist konjektural. Ist vielleicht ܠܥܘܗܕ ܕܐܣܡܝ ein technischer Ausdruck für 'gemäß

[1] Anonym in Responsen der Gaonim ed. J. Müller N. 7: וששאלתם, ראובן צוה מחמת מיתה שיהא רביע חצירו לעניי קירואן ונפטר לבית עולמו, ואותה חצר גדולה וישנה ביותר וצריך הוצאות הרבה ותיקונין בכל שנה כנגד שכרה ולא יעמוד מטנה שכר, מהו למכור את הרביע ונקנה בו חצר הדשה שיהנו עניים בה? . . . אבל רביע חצר זה שהוקצה לעניים בוודאי אין לשנותו לדבר אחר חוץ מהנאת אותן עניים . . .

[2] R. Hai Gaon, in Pumbaditha 986—1030, in Responsen der Gaonim שערי צדק 46b N. 13: . . . שאדם אחד מאצלנו מת בלא בנים והניח ממון הרבה וצוה (כדי) שיתנו ממונו לעניי העיר וצוה ליורשיו עשרים כספים לכל אחד ואחד מה שעשה עשוי או לא? . . . ואותו האיש שמת וצוה שיתנו ממונו לעניי העיר וצוה ליורשיו עשרים כספים לכל אחד ואחד מה שעשה עשוי ואין לשבור את דבריו, ודין הוא שאין לכל יורשיו בכל מה שהניח הוץ מעשרים עשרים כספים לכל אחד ואחד והכל לעניי העיר.

[3] R. Hai Gaon in Responsen der Gaonim ed. Harkavy, Studien und Mitteilungen IV, N. 260 S. 133f.: וששאלתם, ראובן צוה מחמת מיתה שינתנו כל נכסיו לעניים ולא פטר את היורשין בכלום, מי אמרינן כיון שלא הפטירם בטלה צואתו . . . או דילמא כיון שהכל לעניים אינן בכלל «יכול אדם» וצואתו קיימת? . . . ולא צריך למפטריה ליורשו. Über den Satz יכול אדם vgl. Aptowitzer in I. Q. R. 1907, S. 609 Anm. 6.

dem, was man hat, hält', d. h. gemäß dem momentanen Besitzstande?'

Daß diese Frage zu bejahen ist, wird aus folgender Ausführung wahrscheinlich werden. Warum sollte eigentlich die Angelegenheit lästig werden? Noch rätselhafter klingt XX § 9, wo ebenfalls eine Entscheidung in dieser Angelegenheit abgelehnt wird:

‚Aber über die Erbschaft von Mann und Frau haben wir dir gegenwärtig nicht unser letztes Wort geschrieben, denn die Sache geht über dein Können hinaus. Es wird sich aber eine Zeit dafür finden, wenn es Gott gefällt.'

Ähnlich finden wir XXI § 5, daß auch in Angelegenheit der Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, der Patriarch eine Entscheidung ablehnt, aus dem Grunde: ‚da wir überzeugt sind, daß es nicht in deiner Macht liegt, daß dies Gesetz im Lande der Wilden und Barbaren (wo du lebst) zur Ausführung gebracht werde'. Wie ist dies zu erklären?

Die wahrscheinlichste Erklärung ist die Annahme, daß der Adressat in XX und XXI in einem Lande gelebt, wo bezüglich der Erbschaft von Mann und Frau und Tochter verschiedene Anschauungen und daraus entstehende Zwistigkeiten und Parteiungen geherrscht haben, so daß eine juristische Entscheidung in solchen Erbschaftsprozessen nicht möglich war; jede der prozessierenden Parteien konnte sich auf eine ihr günstige Usance berufen.[1]

Unter solchen und ähnlichen Umständen, d. h. in Fällen, wo aus irgendwelchen Gründen eine Urteilsprechung de jure

[1] Dies geht deutlich hervor aus dem Schlusse von XXI § 5: ‚Weil das Land, in dem du lebst, den alten Gewohnheiten, als wären sie Gott selbst, unterworfen ist, glauben wir nicht, daß es dir leicht ist, den Inhalt dieses Gesetzes der Gottesfurcht in neuer Weise zur Ausführung zu bringen.'

Bezüglich des Erbrechtes der Tochter wissen wir aus Jesubarnun § 51 und 113 und Timotheos § 56 und 58, daß es innerhalb der nestorianischen Christenheit verschiedene Usancen gegeben. In einigen Landschaften war die Tochter zur Erbschaft nicht zugelassen, in anderen Gegenden hatte sie ein Halb-, beziehungsweise Ganzerbrecht, und wieder in anderen hatte sie Anspruch auf ein Zehntel des väterlichen Nachlasses. Ein Zehntel bekam auch die Witwe vom Nachlasse ihres Gatten

nicht möglich war, pflegte die talmudische Rechtspraxis nach dem Grundsatze zu entscheiden: es bleibe beim momentanen Besitzstand:

‚Es ist eine wichtige Regel der Rechtsprechung: Wer eine Besitzveränderung herbeiführen will, an dem ist es, die Beweise herbeizuschaffen.‘[1]

Aus den zahlreichen Einzelfällen, in welchen diese wichtige Regel zur Anwendung kommt, wollen wir einen herausgreifen, in welchem eine rechtliche Entscheidung deshalb abgelehnt wird, weil die Frage Gegenstand einer Meinungsverschiedenheit ist; also genau dieselben Verhältnisse wie in den fraglichen Paragraphen des Patriarchen. Es handelt sich um die güterrechtliche Frage bezüglich der renitenten Ehegattin, die das debitum conjugale verweigert. In einem Falle von Renitenz[2] wird eine amoräische Entscheidung verschieden überliefert. Nach der einen Version wurde entschieden: eine Renitentin verliert die vorhandenen Überreste (בלאות) des ihr Gehörenden,[3] nach der anderen lautete die Entscheidung im gerade entgegengesetzten Sinne.[4] Infolge dieser unsicheren Überlieferung entscheidet dann die Gemara:

‚Hat sie sich (die Belaoth) angeeignet, so nimmt man sie bei ihr nicht weg; hat sie dieselben sich nicht angeeignet, so gibt man sie ihr nicht.‘[5]

Daß der Patriarch, dessen Entscheidungen fast durchwegs auf jüdische Rechtsprinzipien zurückgehen, auch diesen talmudischen Rechtssatz herübergenommen, ist nicht schwer anzunehmen. Daher ist ܡܫܬܒܩܝܢ ܕܐܚܝܕ ܠܦܘܬ ܙܒܢܐܝܬ zu übersetzen: ‚lasse einstweilen gemäß dem, was man hält‘, d. h. bei dem, der das strittige Objekt im Besitze hat. —

Wie wir gesehen, meint der Patriarch, in Angelegenheit der Erbschaft von Mann und Frau keine endgültige Entscheidung treffen zu können. Dennoch läßt er uns über seinen Standpunkt in dieser Frage nicht im unklaren. XX § 7 lautet nämlich:

---

[1] Baba Kama 46a: זה כלל גדול בדין, המוציא מחבירו עליו הראיה.

[2] Kethuboth 63b, die Schwiegertochter des R. Zebid war eine Renitentin.

[3] מרדה, תפסידה בלאותיה קיימין.

[4] מרדה, לא הפסידה בלאותיה קיימין.

[5] השתא דלא אתמר לא הכי ולא הכי, תפסה לא מפקינן מינה, לא תפסה לא יהבינן לה.

‚Wenn eine Frau mit zwei Männern (nacheinander) verheiratet war und von beiden Kinder hat, so erben ihre Kinder von den beiden Vätern gleichmäßig dasjenige, was ihr (der Frau) freies Eigentum ist. Wenn sie aber nur von dem ersten Ehemanne Kinder hat, so sind diese die Erben der Habe ihrer Mutter, und der (zweite) Gemahl ihrer Mutter hat keinen Anspruch darauf.‘

Der Gatte beerbt also seine Frau nicht. Dies steht im Gegensatze zum talmudischen Erbrecht und stimmt mit der Anschauung der Karäer überein:

‚Nicht beerbt der Mann seine Frau, noch die Frau ihren Mann. Eine Erwähnung dessen geschieht nicht im (biblischen) Gebote betreffend die Erben, sondern die Erbschaft des Gatten fällt seinen Erben heim, wie sie in der Lehre Gottes erwähnt werden; ebenso fällt die Erbschaft der Gattin ihren Erben heim, nach der göttlichen Vorschrift.‘[1]

In der Tat kann man aus den gekünstelten Versuchen, die betreffende talmudische Satzung aus der Bibel zu belegen, die im Talmud selbst als solche bezeichnet werden,[2] leicht erkennen, daß die Rabbinen selbst die Empfindung hatten, daß das Erbrecht des Gatten am Nachlasse der Frau eine gegen den biblischen Wortlaut und den alten Rechtsbrauch verstoßende Neuerung war, und zwar eine Reform nicht sehr alten Datums. Daher meint auch einer der ältesten und hervorragendsten Amoräer, der Halbtannaite Rab: ‚Das Erbrecht des Mannes ist rabbinische Satzung.‘[3]

Ebenso wie bei unserem Patriarchen und den Karäern wird auch in dem vom jüdischen Rechte mächtig beeinflußten altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch ausdrücklich dem Manne das Erbrecht abgesprochen. Datastanagirk' I 85:

‚Wenn Mann und Frau ein langzeitiges Zusammenleben geführt und Kinder geboren haben und ihnen ihr Güterbesitz

[1] Eschkol ha-Kofer des Jehudah Hadassi, AB 259 (99ª): לא האיש יירש את אשתו, ולא האשה לבעלה בענין מצות ירושתך: זכרון זה לא נזכר בצווי ענין היורשים: כי אם ירושת האיש תשוב ליורשיו אשר בתורת ה׳ נזכרים: וכן ירושת האשה ליורשיה כתורת אלהיך. Eine weitläufige Polemik gegen die talmudische Satzung bezüglich des Erbrechtes des Mannes siehe in Aaron ben Eliahs Gan Eden 170ᵈ—171ᵈ.

[2] Baba Bathra 111ᵇ.

[3] Kethuboth 83ᵇ: ירושת הבעל דרבנן.

gemeinschaftlich ohne Scheidung ist, so soll aus dem Gemeingute der Totenteil bewerkstelligt werden; wenn aber Sonderung vorliegt und das Eigentum der Frau klar für sich geschieden ist, so soll dasselbe ihren Erben gehören; und der Gatte hat zur Erbschaft keinen Zutritt ... Und falls die Frau unfruchtbar ist und ihr gemeinschaftliches Zusammenleben ist ein langzeitiges, so soll dem Manne der Totenteil zufallen; jedoch soll dies für den Mann keineswegs eine Teilberechtigung zur Erbschaft mitenthalten, sondern die Angehörigen der Frau beerben sie.'[1]

N. XX § 8.

,Wenn ein Kind von zwölf Jahren stirbt, so soll jede Bestimmung, welche dasselbe schriftlich oder nicht schriftlich über seine Habe trifft, angenommen werden.'

Dazu bemerkt Sachau:

,Der Inhalt dieses Paragraphen stimmt nur, soweit er sich auf Mädchen bezieht, mit den Leges Constantini R. II § 2 überein.'[2] —

Nach talmudischem Rechte wird das Mädchen mit 12 Jahren volljährig.[3] Unser Patriarch wäre daher auch in dem von Sachau angenommenen Falle nicht auf die Leges Constantini angewiesen. Da aber der Patriarch allgemein von einem Kinde spricht und auch ܛܠܝܐ in erster Reihe ein männliches Kind bedeutet, so ist zu dem Urteile des Patriarchen aus keinem anderen als dem talmudischen Rechte eine Analogie bekannt.

---

[1] Vgl. Armenisches Rechtsbuch ed. Karst, II S. 183. Vgl. noch Dat. II 64, Armenisches Rechtsbuch S. 176.

[2] Vom Knaben heißt es in R II § 2: ,Ebenso untersteht ein Knabe bis zum vollendeten vierzehnten Lebensjahre dem ἐπίτροπος und kann nicht ein Testament machen.'

Im syrisch-römischen Rechtsbuche beginnt die gesetzliche Testierfähigkeit männlicher Kinder mit dem Alter von 15 Jahren, syr.-röm. Rb § 3 bezw. 4. So auch in den Assisen von Antiochien und im mittelarmenischen Rechtsbuche des Sempad; vgl. Karst, Armenisches Rechtsbuch II S. 188. Im altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch beginnt die Volljährigkeit mit dem 14. Jahre; vgl. Karst l. c. und S. 134. Ibn Alṭajjib in der arab. Übersetzung von R I § 2 hat 14 Jahre für Mädchen und Knaben. Vgl. Sachau, Syrische Rechtsbücher I S. 186.

[3] Mischnah Niddah V, 6; Babli ibid. 45[b] u. ö.

Zu der Mischnah Niddah V, 6, wo gesagt wird, daß das Mädchen mit 12, der Knabe mit 13 Jahren volljährig wird, bemerkt die Baraitha: ‚Dies sind die Worte Rabbis; R. Simon ben Elasar sagt 'was vom Mädchen gesagt wird, gilt vom Knaben und was vom Knaben gesagt wird, gilt vom Mädchen.'' [1] D. h. das Mädchen wird mit 13, der Knabe mit 12 Jahren volljährig.[2]

Theorie blieb diese Ansicht bloß in der Rechtspraxis; im religiösen Leben ist das Alter von 12 Jahren beim Knaben auch nach der rezipierten Halachah von Bedeutung.[3]

N. XXI § 8.

',N. hat dem X. eine Mühle gegeben. Wenn er sie ihm einfach durch ein Schreiben geschenkt hat, kann er das einmal gemachte Schreiben nicht mehr ändern. Wenn er aber die Schenkung der Mühle durch ein Testament verfügt hat, so kann er es ändern. Denn das Testament hat, so lange der Testator lebt, keinen Nutzen; verbindlich ist es nur für den Toten.'

Dies stimmt fast wörtlich mit folgenden Sätzen des talmudischen Rechtes.

---

[1] Niddah 45[b]: אלו דברי רבי, ר' שמעון בן אלעזר אומר דברים האמורים בתנוקת בתנוק אמורים, דברים האמורים בתנוק בתנוקת אמורים.

[2] Vgl. auch Toseftha Niddah VI, 2 (ed. Zuckermandel 647[12]): מבן שתים עשרה שנה ויום אחד עד בן שלש עשרה שנה ויום אחד שהביא שתי שערות הרי הוא כאיש לכל דבר; d. h. Pubertät im 13. Jahre macht den Knaben großjährig in jeder Beziehung.

[3] *a)* Ein zwölfjähriger Knabe muß am Versöhnungstage fasten, zufolge rabbinischer Bestimmung. Nach R. Johanan ist diese Bestimmung sogar biblisch.

b) Die Gelübde eines zwölfjährigen Knaben sind nicht von vornherein wertlos, sondern sind gültig, wenn der Knabe die Bedeutung des Gelobens kennt.

c) Im Lehrhause zu Uscha wurde verordnet, daß in der religiösen Erziehung des Knaben bis zum Alter von 12 Jahren Milde vorzuwalten hat, nach diesem Alter aber strenge Erziehungsmittel anzuwenden sind.

a) Joma 82[a]: ... ורב נחמן אמר ... בן אחד עשר בן שתים עשר משלימין מדרבנן ... ור' יוחנן אמר השלמה מדרבנן ליכא ... בן שתים עשרה משלימין מדאורייתא

b) Mischnah Niddah 45[b]: בן שתים עשרה שנה ויום אחד נדריו נבדקין.

c) Kethuboth 50[a]: באושא התקינו שיהא אדם מתגלגל עם בנו עד שתים עשרה שנה, מכאן ואילך יורד עמו לחייו. Vgl. Raschi z. St.

‚Wenn jemand ein Testament schreibt, kann er es rückgängig machen; (wenn er) eine Schenkung (schreibt), kann er sie nicht rückgängig machen.‘[1]

‚Wenn jemand aus Anlaß seines Todes Legate vermacht, so ist dabei der Mantelgriff nicht nötig; aber nur wenn er gestorben ist (wird die Zuwendung rechtskräftig); ist er genesen, kann er rückgängig machen, selbst wenn der Mantelgriff stattgefunden hat.‘[2]

Während die Leges Constantini den Widerruf gestatten, wenn der Beschenkte ein Deszendent des Schenkenden ist,[3] kennen der Patriarch und das talmudische Recht einen solchen Unterschied nicht.

Das Prinzip der Widerruflichkeit der Testamente wird auch in dem altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch hervorgehoben. Detastanagirk‘ II 99:

‚... Und falls der Kranke wieder genest, soll er ermächtigt sein, sein Testament umzuändern, denn das Testament wird vollrechtskräftig nach dem Tode gemäß des Apostels Ausspruch.‘[4]

Darnach im mittelarmenischen Rechtsbuche des Sempad:

‚... Und wenn der Kranke wieder gesundet, so ist er nicht gebunden daran; denn nach dem Tode erst tritt das Testament in Rechtskraft nach des Apostels Gewähr.‘[5]

Mit dem Ausspruch des Apostels ist Hebräerbrief 9, 16—17 gemeint:

‚Denn dort, wo ein Testament vorhanden ist, muß der Tod dessen, der es errichtet, bekannt sein. Denn nur durch den Tod wird gefestigt das Testament, und es hat keine Kraft, so lange der, der es errichtet, am Leben ist.‘

---

[1] Tosefta Baba Bathra VII, 10 (409[23]): הכותב דייתיקי (διαθήκη) יכול לחזור בו, מתנה אין יכול לחזור בו.

[2] Baba Bathra 151[b] unten: מצוה מחמת מיתה לא בעיא קנין והוא דמת, עמד חוזר ואף על גב דקנו מיניה.

[3] Vgl. Sachau S. 189.

[4] Armenisches Rechtsbuch II S. 189.

[5] Armenisches Rechtsbuch I § 113, S. 166f.

N. XXIV.

In dieser ausführlichen Behandlung eines Erbschaftstreites kommen unter anderen folgende für uns wichtige Entscheidungen vor. Die Prozeßlage ist leicht zu erkennen. ‚Seine und seiner Brüder gesamte Habe soll in drei Teile geteilt werden, sowohl diejenige, die sie von ihrem Vater ererbt haben, wie diejenige, die sie durch ihre Arbeit erworben haben,[1] indem N. 1 nicht

[1] Dieselbe Entscheidung im Urteil XXII: ‚Es beklagten sich nämlich N. und N. über ihren ältesten Bruder, daß er mit dem reichlichen Gelde, das er von seiten seines Vaters, um Handelsgeschäfte damit zu treiben, in der Hand hatte, großen Reichtum erworben habe. Ihr Bruder N. sagte aber ebenso aus, daß auch sie Geld bekommen hätten von ihrem Vater, daß sie damit Handel getrieben und Gewinn erzielt hätten . . ., so haben wir verfügt: sie sollen alles, was jeder einzelne von ihnen mit dem vom Vater erhaltenen Gelde erhandelt hat, zu einer Gesamtmasse vereinigen, *und sollen einander auf das Evangelium versichern, daß sie nichts verborgen haben von demjenigen, was sie durch Handel mit dem vom Vater erhaltenen Gelde verdient haben.*‘

Aus den Aussagen der prozessierenden Parteien wie sie hier mitgeteilt werden, ist nicht ersichtlich, daß der Verdacht, sie hätten etwas von dem erzielten Gewinne verheimlicht, ausgesprochen wurde. Dennoch entscheidet der Patriarch: sie ‚sollen einander auf das Evangelium versichern, daß sie nichts verborgen haben von demjenigen, was sie durch Handel mit dem vom Vater erhaltenen Gelde verdient haben.‘ Dies erklärt sich daraus, daß in unserem Falle aus dem Aufwand an Zeit und Mühe, durch welchen der Gewinn erzielt wurde, leicht die Berechtigung abgeleitet werden könnte, etwas von dem Gewinne zu verbergen, dies also auch *bona fide* geschehen könnte. Daher besteht der Verdacht der Verheimlichung, auch ohne ausgesprochen zu werden. Aus diesem Grunde heißt es in der Mischnah Schebuoth 45[a]:

‚Folgende schwören auch ohne die (den Eid veranlassende) Behauptung: Kompagnons, Teilpächter, Vormunde, die Frau, die im Hause ihres Mannes das Geschäft führt, und der die Hinterlassenschaft des Vaters verwaltende älteste Sohn.‘

Dazu bemerkt die Gemara, fol. 48[b]: ‚Warum bilden diese eine Ausnahme? Weil diese (Raschi: wegen ihrer Mühe) es für erlaubt halten könnten (etwas zu verheimlichen)‘: ואלו נשבעין שלא בטענה, השותפין והאריסין והאפוטרופין והאשה הנושאת והנותנת בתוך הבית ובן הבית. Gemara: ומאי שנא הני? משום דמורי בה היתירא.

Zu ‚auf das Evangelium versichern‘ ist syrisch-römisches Rechtsbuch L. § 106 zu vergleichen: ‚Diese (die tauglichen Zeugen) nehmen die Gesetze an, daß sie Zeugnis ablegen über jede Sache, die sie wissen,

mehr bekommt als seine Brüder, da diese noch Kinder waren (und daher nicht mitarbeiten konnten), und obwohl er mit ihrer Habe gearbeitet und sie vermehrt hat . . .

Was aber den Handel betrifft, den die Brüder dieses Mannes (des Klägers) mit dem gemeinsamen Gelde, dem ihrigen und dem ihres Bruders getrieben haben, so soll der Gewinn allen dreien gemeinsam gehören. Denn wie wir bestimmt haben, daß das Erträgnis der Arbeit, welches N. 1 mit dem gemeinsamen Vermögen, als seine Brüder noch Kinder waren, geleistet hat, ihm und ihnen zu gleichen Teilen gehören soll, ebenso soll auch der Gewinn aus dem Handel, den die Brüder mit ihrem und ihres Bruders Besitz vor der Aufteilung getrieben haben, zu gleichen Teilen den dreien gehören. Gemeinsam sollen aber auch die Geschäftsunkosten von ihnen getragen werden.

Was ferner das Geld, die 131 Estêrên,[1] betrifft, von denen er behauptet, er sei der Betrag der φερνή seiner Frau und sei zum Ankauf von Besitz verwendet worden, der nun aber einen Teil seines und seiner Brüder Gesamtbesitzes bilde, (so ist zu erfahren wie folgt:) Wenn festgestellt wird, daß jenes Geld seiner Frau gehörte, so gehört auch der Besitz, der mit diesem Gelde gekauft worden ist, seiner Frau. Wenn aber seine Brüder Schwierigkeiten haben, den mit diesem Gelde angekauften Besitz herauszugeben, sollen sie das Kapital samt Zinsen seinem Eigentümer (der Frau des klagenden Bruders) zurückgeben gemäß der Sitte der Sühne, welche unter ihnen üblich ist.‘

Dazu sind folgende talmudische Bestimmungen zu vergleichen.

---

indem sie die gepriesenen und schrecklichen Gesetze Gottes anfassen und schwören, daß sie mit Wahrheit bezeugt haben.‘ Vgl. auch Datastanagirkʿ, Intr. Kap. VIII ‚Zweierlei ist der Eid: der eine ist der Bekennungseid . . . derjenige, zu welchem man die Hand auf Kreuz oder Evangelium oder Kirche legt.‘ Vgl. Armenisches Rechtsbuch II S. 386, 387.

Das schwören auf einen heiligen Gegenstand ist talmudischen Ursprungs. Schebuoth 38^{b} unten: ‚Der Schwur geschieht, indem man eine Thorarolle in der Hand hält; wenn der Schwörende ein Gelehrter ist, genügt das Halten der Tefillin (Phylakterien): שבועה בספר תורה, תלמידי חכמים לכתחילה בתפילין.‘ Vgl. D. H. Müller, Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi, S. 56.

[1] Im Talmud oft, אסתירא.

‚Wenn jemand erwachsene und minderjährige Kinder hinterläßt und die erwachsenen vermehren das Vermögen, so haben sie für die Mitte (d. h. die Erbmasse) vermehrt.‘[1]

‚Haben sie Frauen heimgeführt und diese ihnen Immobilien in die Ehe gebracht, so nimmt jeder das, was ihm gehört ... Haben sie Gerätschaften mitgebracht, so nimmt jeder das, was er (als das Seinige) erkennt.‘[2]

Summa:

Die Rechtsentscheidungen des Katholikos Mâr Ḥenanischoʿ, Patriarchen des Ostens, stimmen zum weitaus größten Teile mit dem talmudischen Rechte und nur mit diesem vollkommen überein. Die Abweichungen von diesem Rechte haben ihre Analogien in sadduzäisch-karäischen Traditionen und nichtrezipierten Ansichten talmudischer Autoritäten. Immer sind es jüdische Rechtsprinzipien und Rechtsusancen, mit welchen allein die richterlichen Urteile des Patriarchen in so auffallender Weise übereinstimmen und ohne welche so manches dieser Urteile recht dunkel und unerklärlich bliebe.

Würde man nicht wissen, daß diese richterlichen Urteile von einem syrischen Katholikos herrühren, so müßte man sie als die Rechtsgutachtensammlung eines etwas karäisch angehauchten Talmudisten aus den gaonäischen Lehrhäusern zu Sura und Pumbaditha erklären. Da aber ein syrischer Patriarch es ist, der eine solche gründliche Kenntnis des talmudischen Rechtes und jüdischer Tradition zeigt, so kann dies nur durch die Annahme erklärt werden, daß der Patriarch nicht bloß gelegentlich mit jüdischen Gelehrten verkehrt, sondern vielmehr jüdische Gelehrte zu Lehrern und ständigen Mentoren hatte. Ein Hieronymus des Ostens.

---

[1] Mischnah Baba Bathra 143[b]: הניח בנים גדולים וקטנים, השביחו גדולים את הנכסים, השביחו לאמצע.

[2] Toseftha Baba Bathra X, 5 (ed. Zuckermandel 412[4]): נשאו נשים והכניסו להן שדות זה נוטל את שהוא שלו וזה נוטל את שהוא שלו ... הכניסו להן כלים זה נוטל את שהוא מכיר וזה נוטל את שהוא מכיר.

II.

Gesetzbuch des Patriarchen Timotheos.

Einleitung, S. 57.

Der Patriarch entschuldigt sich, warum er bis jetzt am schreiben verhindert war. Für die Christen, meint er, die mystisch im Himmelreich sind, wo es weder Zank noch Streit gibt, seien eigentlich richterliche Entscheidungen überflüssig und unnütz. Weil aber die Christen bloß mystisch und typisch, nicht aber auch in Wirklichkeit im Himmelreich sind, so sind Gesetze und Urteile unentbehrlich. Sie haben aber keine eigenen weltlichen Gesetze.

‚Deshalb prozessieren die Menschen nicht vor Heiligen (den christlichen Klerikern?), sondern vor Sündern (mohammedanischen Richtern?), da sie (die Heiligen) keine Urteile und Verordnungen, welche für diese Welt und den Lebenswandel der Sterblichen passen, haben. Infolgedessen überschreiten die Gläubigen (d. i. die Christen) auch das apostolische und göttliche Gesetz, welches ihnen befiehlt, daß sie nicht vor den Sündern, sondern vor den Heiligen prozessieren sollen, von denen sowohl die Engel wie die ganze Welt abgeurteilt werden.[1]

Deshalb habe ich mich entschlossen, auf die Bitte unserer Brüder, der Bischöfe-Metropoliten (Erzbischöfe) Mâr Jakob, Erzbischof von Perath-Maišân[2] (Baṣra)[3] und Mar Habbîbhâ,[4] Erzbischof von Rhagae, sowie vieler christlicher Laien nah und fern eine Schrift der Urteile und Entscheidungen zu verfassen, und zwar aus zwei Gründen: zunächst um den Wunsch derjenigen, welche mich wiederholte Male dazu aufgefordert haben, zu erfüllen, sodann aber um denjenigen, welche die göttlichen Gesetze übertreten, jede Entschuldigung zu nehmen,

[1] 1 Korinther 6, 1—6.

[2] ܕܦܪܬ ܕܡܝܫܢ, im Talmud: פרת דמישן; vgl. Joma 10[a].

[3] Unter diesem Namen in der gaonäischen Literatur. Vgl. Responsen der Gaonim ed. Harkavy S. 104, 216. 269: בצרה.

[4] ܚܒܝܒܐ, חביבא. Im Talmud öfters; vgl. Ḥullin 51[a]; Baba Mezia 85[b], 106[b]; Baba Bathra 143[b]; Moëd Katon 20[a], 24[b]. Es war der Name mehrerer Lehrer.

denjenigen, welche in Ermanglung richterlicher Entscheidungen und Gesetze (unter den Christen) beständig in die Höfe und Gerichte der Nichtchristen laufen, da Urteile und Entscheidungen, welche für den weltlichen Verkehr passen, nicht vorhanden sind,[1] und welche, wie das göttliche Buch sagt, 'weil kein Gott in Israel ist, gehen zu fragen den Beelzebub, den Gott von Ekron', dessentwegen einmal ein götzenanbeterischer König von Gott durch den Mund des feurigen Propheten Elias verflucht worden ist.'[2]

Nach dem Patriarchen verbietet also auch das göttliche Gesetz, worunter er das Alte Testament[3] versteht, das prozessieren vor den Sündern, d. h. nichtjüdischen, beziehungsweise nichtchristlichen Richtern. Im Alten Testament kommt aber ein solches Verbot nicht vor.

Dagegen wird im Talmud aus Ex. 21, 1 deduziert:

,Überall, wo du götzendienerische Gerichtshöfe findest, mögen auch ihre Rechtssatzungen so sein wie die Rechtssatzungen Israels, darfst du dennoch mit ihnen nichts zu tun haben. Denn es heißt; 'Das sind die Rechtssachen, die du vorlegen sollst ihnen: ihnen und nicht den Götzendienern'.'[4]

Daß Timotheos an diese talmudische Deduktion denkt, ist sehr wahrscheinlich; möglich ist es aber auch, daß er dies Verbot aus der Stelle II R. 1, 3 ableitet. Da aber dort nicht von Recht und Gericht die Rede ist, so ist diese Ableitung vielleicht dadurch zu rechtfertigen, daß אלהים von den Rabbinen

---

[1] Vgl. Mechitar Gosch, Datastanagirk', Introduktion Kap. II. ,Wiewohl wir nun gesagt haben, daß kein Bedürfnis vorlag für eine uns von unserem Herrn zu verleihende schriftliche Gerichtsgesetzgebung, so haben wir uns dennoch nunmehr zu solchem Unternehmen entschlossen, weil oftmals wir vernehmen mußten die diesbezüglichen abfälligen Äußerungen seitens der Ungläubigen und der Christen, es gebe im Gesetze Christi schlechthin kein Gerichtsrecht, Äußerungen solcher, die die Absicht der heiligen Schrift nicht verstehen; aus derartiger bösen Verdächtigung entspringen zwei Schäden: entweder die Meinung, der Gesetzgeber wäre unwissend gewesen, oder aber, er habe nicht gewollt, daß die Menschen nach gleichmäßiger Richtschnur ihren Wandel führten.'

[2] II R. 1, 3, 6, 16. 6: המבלי אין אלהים בישראל אתה שלח לדרש בבעל זבוב אלהי עקרן.

[3] Öfters. § 11: ,Nach dem alten, göttlichen Gesetze Mosis . . .'

[4] Gittin 88[b]: ותניא היה ר' טרפון אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריאות של נכרים אף על פי שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם שנאמר אשר תשים לפניהם, לפניהם ולא לפני נכרים.

oft in der Bedeutung Richter gefaßt wird,[1] wonach die angeführte Bibelstelle auch den Sinn haben kann: Geht ihr, weil kein Richter in Israel ist, zu befragen den Beelzebub, den Richter von Ekron? So deutet Timotheos in echt midraschischer Weise.[2]

Das Aufsuchen der mohammedanischen Gerichte verurteilt noch Timotheos in §§ 12 und 13; ebenso Jesubarnun § 115. Diese Urteile oder Verurteilungen sind kulturhistorisch sehr bedeutsam. Sie zeigen einerseits durch ihre scharfe, eifervolle Sprache und die Strenge der Bußstrafen, daß die mohammedanischen Gerichte auch von Christen gern und häufig aufgesucht zu werden pflegten, und lassen andererseits dadurch, daß trotz allem Eifer und aller Schärfe gegen die moslemische Gerichtsbarkeit selbst nicht der leiseste Tadel ausgesprochen wird, erkennen, daß jene Vorliebe berechtigt und wohl begründet war. Eine Tatsache, die auch aus dem altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch indirekt bestätigt und von den Gaonim ausdrücklich bezeugt wird. Die Urteile Thimotheos' und Jesubarnuns lauten wie folgt:

T. § 12: ‚Ziemt es den Christen, Mann oder Weib (zur Schlichtung ihrer Streitigkeiten) die Richter der Nichtchristen (wörtlich: der Exteri) aufzusuchen oder nicht?

---

[1] Ex. 22, 7, 8 אל האלהים und עד האלהים übersetzen die Targumim: לקדם דייניא; ibid. 8 ירשיען האלהים: די יחייבון דייניא; ibid. 27 אלהים לא תקלל: דינא לא תקיל. Jon. דייניכון לא תקילין. Vgl. Mechiltha ed. Friedmann 92ᵃ, Synhed. 66ᵃ und Mechiltha des R. Simon b. Joḥai ed. Hoffmann S. 152: אלהים לא תקלל, מלמד, שהמקלל את הדיין עובר משום שתים, משום דיין ומשום חבירו. Wer einem Richter flucht, übertritt ein zweifaches Verbot: das Verbot, seinem Nächsten, und das Verbot, einem Richter zu fluchen.‘

[2] Eine ähnliche Deutung von אלהים als ‚Richter‘ liegt folgendem Midrasch des Armeniers Mechitar Gosch zugrunde: ‚Und als Gott den Menschen schuf, da erwähnte er den richterlichen Namen, d. i. Herr.‘ In ms. Ven. 489: Deshalb wurde auch bei der Schöpfung des Menschen der Name des Richtertums in Anwendung gebracht, welcher ist ‚Herr‘. Dies kann nur aus der Deutung von אלהים in Gen. 1, 27 und 5, 1 בצלם (בדמות) אלהים ברא אתו im Sinne von Richter erklärt werden. In Vers. 448, 749 Sin. ist der Sinn dieses Ausspruches nicht erkannt und daher die Stelle so wiedergegeben worden, als ob Adam ‚Richter, Herr.‘ bedeuten würde: ‚Deshalb ward bei der Entstehung des Menschen demselben naturgemäß der Name 'Herr' (sic) beigelegt, d. h. 'Richter'.‘ — Die Stellen bei Karst, Armenisches Rechtsbuch II S. 343.

Wenn sie Christen sind, wie können sie dann zu nichtchristlichen Richtern gehen! Spricht doch Gott zu ihnen durch den Mund seines Propheten Elias: 'Geht ihr, weil kein Gott in Israel ist, zu befragen den Beelzebub, den Gott von Ekron?'[1] Und wenn sie zu nichtchristlichen Richtern gehen, wie können sie Christen sein? Spricht doch Paulus zu ihnen: 'Ihr könnt nicht teilhaben an dem Tische unseres Herrn und an einem anderen Tische und ihr könnt nicht den Becher unseres Herrn trinken und den Becher des Beliab.'[2] Wenn sich daher Menschen erfrechen, den apostolischen Kanon zu übertreten, dann (müssen sie) Buße und Almosen (leisten) und (in) Sack und Asche (stehn).'

T. § 13: ,Wenn ein Christ (A) einen andern (B) überfällt und schlägt, wenn dann der Geschlagene zur (nichtchristlichen) Behörde geht, Rache fordert, und nun der Kläger den Verklagten schlägt, soll er (A) von der Kirche ausgeschlossen werden oder nicht? und was ist seine Buße?

Sie haben (beide) nicht christlich gehandelt und nicht, wie es sich für Christen ziemt, weder A noch B, (letzterer), weil er nicht Geduld geübt und weil er Böses mit Bösem vergolten hat. Denn wir dürfen nicht Böses mit Bösem vergelten.

Das Vergehen des B ist größer als dasjenige des A, denn dieser (der Angreifer) hat nur ein einfaches Vergehen, jener dagegen (der Angegriffene) ein doppeltes Vergehen begangen. Zunächst hat er den Befehl unseres Herrn, daß er Backe um Backe hinhalte und um des Rockes willen auch den Mantel fahren lasse,[3] übertreten. Sodann hat er das Gesetz des Gottes mißachtet, der da spricht: 'Wenn du dir nicht selbst Recht schaffest, werde ich dir Recht schaffen, spricht Gott.'[4] Er hat dem Rechte der Nichtchristen und der Menschen den Vorzug gegeben (vor Gottes Recht).

Beiden muß der Besuch der Kirche und die Teilnahme an den Sakramenten verboten werden: dem, der zuerst gesündigt hat, zwei Monate lang, dem andern drei Monate lang.

---

[1] II R. 1, 3.

[2] 1. Korinther 10, 21.

[3] Matth. 5, 39—40.

[4] Römer 12, 19; nur im syrischen Text. — Vgl. Deut. 32, 35 und Sirach XXVIII, 1.

Jeden Sonntag sollen sie in Sack und Asche stehen und nach ihren Verhältnissen den Armen Almosen geben. Danach wird ihnen Absolution erteilt; sie dürfen wieder die Kirche betreten und wieder an den Sakramenten teilnehmen.'

In. § 115: ,Wenn Christen, die miteinander einen Rechtsstreit haben, das kirchliche Gericht mißachten und sich an nichtchristliche Richter wenden, damit sie zwischen ihnen entscheiden, bekommen sie von dem geistlichen Oberhaupt der Gemeinde einen schweren Verweis wegen solchen Vorgehens und werden für eine Zeitlang vom Besuch der Kirche ausgeschlossen.

Wenn aber die eine Partei (A) diesen Schritt wider Willen getan hat, weil die andere Partei (B) sie mit Gewalt herbeigeschleppt hat, dann soll nicht die erstere (A) einen Verweis bekommen und nicht von der Kirche ausgeschlossen werden, sondern die letztere (B), welche die erstere (A) mit Gewalt herbeigeschleppt und zu einem Entgegentreten wider Willen veranlaßt hat.'

Der eigentliche Grund, warum es nicht gestattet ist, vor nichtchristlichen Richtern Prozeß zu führen, ist also die Glaubensverschiedenheit. Ausführlicher und schärfer spricht sich darüber Gosch aus, in folgender Rechtssatzung:

,Betreffend daß ein Christ nicht vor das Gericht eines Ungläubigen gehen soll, da ein großer Abstand zwischen ihnen ist, wie in folgender Darstellung gezeigt wird.

Offenkundig ist vor aller Welt die gegenseitige Trennung, die zwischen Gläubigen und Ungläubigen herrscht, nach dem Ausspruche des Apostels[1] . . . Denn jene (die Mohammedaner) halten Gericht nach ihrer Religion; denn wiewohl sie die Prinzipien des Gerichtes aus dem Gesetze Mosis entnommen haben, so haben sie dasselbe dennoch in vielen Stücken heuchlerischerweise nach eigener Willkür umgewandelt . . . Solche nun denn, die in Glauben und Werken so sehr von uns abweichen — wie möchte in deren Gerichten das unserer Religion gemäße Recht gefunden werden? Denn, obgleich auch bei ihnen gar vieles Recht herrscht, das auf dem Gesetze Gottes beruht und womit auch wir

[1] 2 Kor. 6, 14—15.

einverstanden sein müssen, insofern als dem göttlichen Gesetze angehörigen, nicht aber ihrem eigenen – denn sie besitzen überhaupt keine Wahrheit . . . Da wir also solcherweise geschieden und voneinander abweichend sind, so darf ein Christ sich nicht an die Gerichte jener wenden. Die Zuwiderhandelnden aber, die sich dennoch an dieselben wenden, bringen den Verdacht mannigfacher Schlechtigkeit über uns sowohl als über unser Gesetz: über uns, als ob wir Unwissende seien oder vielfältig Lasterhafte: über unser Gesetz aber, als ob dessen Lehre keine wahrheitliche, sondern eine irrige und verkehrte sei. Wir sehen nämlich, wie jetzt die meisten, wann sie erkennen, daß sie vor unseren geistlichen Gerichten keine Rechtfertigung zu gewärtigen haben, zu den Gerichten der Ungläubigen hinströmen, in der Berechnung, sie könnten vielleicht durch deren Entscheidung über ihre Widersacher siegen. Für einen Christen ist dies unstatthaft, wegen eines nach falschem Verfahren zu erringenden Sieges die Fremdengerichte anzugehen, sondern er wende sich an die Gerichte der Gläubigen, wenn er auch hier nach richtigem Verfahren seines Rechtes verlustig gehen sollte, indem er beherzigt, daß, wenngleich an dem rechtlichen Christengerichte eine Rechtsverletzung vorkommt, er dennoch von Christus seine Vergütung erhalten wird.'[1]

Aus ganz demselben Grunde der Glaubensverschiedenheit verbieten auch die Rabbinen das Aufsuchen nichtjüdischer Gerichtshöfe. Besonders merkwürdig ist die Übereinstimmnng zwischen der Ausführung Mechitar Goschs und folgenden Midraschstellen:

‚Wer die Richter Israels verläßt und vor die Götzendiener geht, der hat zuerst den Heiligen, gepriesen sei er, und dann die Thora abgeleugnet, wie es heißt 'Denn nicht wie unser Hort ist ihr Hort; wie sollen also unsere Feinde Richter sein? (Deut. 32, 31)'.[2]

'Denn wer die Rechtssachen der Israeliten vor Götzendiener bringt, der verunehrt den Namen Gottes und verherr-

[1] Armenisches Rechtsbuch II, S. 350—353.

[2] Tanhuma משפטים § 3: שכל מי שמניח דייני ישראל והולך לפני כותים כפר בהקדוש ברוך הוא תחלה ואחרי כן כפר בתורה, שנאמר כי לא כצורנו צורם ואיבינו פלילים (Deut. 32, 31).

licht den Namen der Götzen, um sie zu bevorzugen, wie es heißt: ‘Nicht wie unser Hort ist ihr Hort, wie sollen unsere Feinde Richter sein?’ Wenn unsere Feinde (unsere) Richter sind, so ist dies ein Zeugnis für die Vortrefflichkeit ihres Abgottes.‘[1]

Zu der Ausführung Goschs bemerkt Karst treffend: ‚Von der Vortrefflichkeit dieser moslemischen Gerichte legen unsere Rechtsdokumente ein beredtes, wenn auch unwillkürliches Zeugnis ab. Denn sie verraten uns, wie groß das Vertrauen des armenischen Volkes auf die moslemische Rechtsprechung war und wie man allgemein, mit Umgehung der bischöflichen Gerichte, die doch eben nach offizieller Anordnung der islamischen Machthaber zu ordentlichen kompetenten Stellen für Zivilstreitigkeiten bestimmt waren, scharenweise zu den fremden Gerichten seine Zuflucht nahm, im Vertrauen auf eine gerechtere Rechtsentscheidung.‘[2]

Der armenische Bischof aus dem 12. Jahrhundert erhebt gegen die mohammedanischen Gerichtshöfe unter anderen auch den Vorwurf: ‚Ihr Verfahren führen sie mit falschen Zeugen und heuchlerischem Gerichte.‘ Dagegen bezeugt der Gaon R. Hai, der von 996 bis 1038 Vorsteher des Lehrhauses zu Pumbaditha gewesen, folgendes:

‚. . . Und sie (die Mohammedaner) nehmen nur die Zeugenschaft solcher Zeugen an, die ihren Richtern gut bekannt sind und die mündlich Zeugenschaft ablegen und sagen: ‘Dieser hier, den wir persönlich, namentlich und seiner Abstammung nach kennen, hat uns zu Zeugen gemacht gegen sich für N. N., den wir kennen, und zwar persönlich, namentlich und seiner Abstammung nach, betreffend die Summe von so und so viel.’[3]

‚In dieser Stadt, wo wir uns gegenwärtig befinden, nämlich Bagdad, nimmt man an den Gerichtshöfen der Nichtjuden nur

---

[1] Raschi zu Ex. 21, 1 aus einem Midrasch: שהמביא דיני ישראל לפני עכ"ום מחלל את השם ומיקר שם האלילים להשביחם שנאמר כי לא כצורנו צורם ואיבינו פלילים, כשאויבינו פלילים זהו עדות לעילוי יראתם.

[2] Arm. Rechtsbuch II S. 350.

[3] Responsen der Gaonim ed. Harkavy N. 239, S. 117: ... ולא מקבלים אלא עדות עדים שהן מומחין לשופטין שלהם, שמעידין על פה ואומרים על פה «זה שאנו יודעין אותו בעצמו ובשמו ובייחוסו העיד אותנו על עצמו לפלוני שאנו יודעין אותו ובעצמו ובשמו ובייחוסו בכך וכך».

solche Zeugen an, die erwachsen, vernünftig und reich sind, gegen die nicht (Verdacht oder Vorwurf bezüglich) Raub, lügnerische Worte, unnütze Worte aufgestiegen ist (erhoben wurde) und die hervorragend sind in ihrer Religion. Sie werden Al-Mu'addilun (die Gerechten) genannt. Und betreffend die anderen großen Städte Babyloniens, so gibt es unter ihnen solche, wo die Zeugen der Nichtjuden, die zur Zeugenschaft zugelassen werden, ebenfalls hervorragend sind in ihrer Religion und sich sehr in acht nehmen in bezug auf unnütze Reden und um so mehr in bezug auf lügnerische Worte.'[1]

Freilich gibt auch der Gaon zu: ,es gibt aber auch Gegenden, Dörfer und entfernte Ortschaften, wo die Verhältnisse nicht so sind, in denen vielmehr Lüge und Falschheit bekannt sind und (die Zeugen) sich gegenseitig vergelten und von ihren Zeugenschaften Nutzen ziehen.'[2] Im großen ganzen aber wird der moslemischen Justiz ein ehrenvolles Zeugnis ausgestellt.

§§ 1, 2.

,In welcher Reihenfolge sollen die Priester und Diakone stehen (beim Gottesdienst)?

Jeder Priester und Diakon gemäß seiner Weihung durch den Bischof, Erzbischof oder Patriarchen. Je nachdem er die χειροτονία früher [oder später] empfangen, soll er in der Reihenfolge über oder unter seinen Kameraden stehen, einerlei ob er älter oder jünger ist als der Kamerad. Und wenn ein Knabe die Priesterweihe vor einem Greise und der Greis das Geschenk des Priestertums nach dem Knaben erhält, so steht der Knabe über dem Greise, der Greis unter dem Knaben.

Wenn zufällig Priester und Diakone von draußen aus einer anderen Diözese (ὑπαρχία) zugegen sind, wie sollen sie in der Reihenfolge (beim Gottesdienst) gestellt werden?

---

[1] Resp. der Gaonim ed. Harkavy N. 278, S. 140: כי המדינה הזאת שאנו עכשיו בתוכה והיא בגדאד אין מקבלין בערכאות שלגוים אלא עדים פקחים וגדולים ועשירים שלא עלה עליהן [חשד] גזל ולא דברי שקר ולא דברי שוא ושמצוינין בדתן ונקראין אלמעדלין... והמדינות האחרות הגדולות שבבבל יש בהן מי שעידי הגוים המוצבין לעדות כך הן מצויינין בדתן ומרבין להזהר בדבר שוא וכל שכן מדברי שקר...

[2] l. c.: ויש מקומות וכפרים ומרחקים שאינן כך, אלא שקרנות וכזבנות ידועה בהן וגומלין הן ונהנין מעדיותיהן.

Die Ordnung und der Kanon ist der, daß sie unter den Klerikern der Diözese und Stadt, welche sie besuchen, stehen... Jedoch, wenn die Diözesen-Kleriker (ὑπαρχικοί) sie (durch einen besonderen Platz) in der Reihenfolge ehren wollen, so steht ihnen das frei.'[1]

Ähnlich lautet eine talmudische Bestimmung: ‚Bei Gerichtssitzungen und im Lehrhause richte man sich nach der Gelehrsamkeit; bei Mahlzeiten richte man sich nach dem Alter.'[2]

§ 2 heißt es in bezug auf die Fremdlinge:

‚Falls sie (die Fremdlinge) aber mit Gewalt eine (solche) Ehre für sich beanspruchen, so werden ihre Backenknochen durch die Zügel des Gotteswortes gebändigt, bis sie von ihrer Unverschämtheit ablassen.'

Diese Phrase geht auf folgende Agada zurück:

‚Und Gott tat eine 'Sache' in den Mund Bileams (Num. 23, 5): Wie ein Mensch, der den Zügel gibt in das Maul eines Tieres und es lenkt, wohin er will, so lenkte der Heilige, gepriesen sei er, den Mund Bileams.'[3]

§ 5.

‚Was soll den Laien geschehen, welche ohne Grund den Bischof, die Priester und Diakone schmähen?

Sie sollen einen Monat lang durch Gotteswort von der Kirche und den Sakramenten, von (dem Genuß von) Fleisch und Wein ausgeschlossen sein, weil sie ohne Grund die Priester Gottes geschmäht haben; dann sollen sie in Sack und Asche stehen und nach ihren Verhältnissen den Armen Almosen geben. Alsdann wird das Interdikt aufgehoben.'

Nach talmudischem Rechte wird derjenige, welcher einen Gelehrten beleidigt, in den Bann getan und der Bann darf nicht weniger als 30 Tage dauern. Manche Lehrer pflegten dem Beleidiger auch eine Geldstrafe aufzuerlegen:[4]

---

[1] Vgl. die ähnlichen Bestimmungen im armenischen Kirchenrecht, Arm. Rechtsbuch I § 30 S. 47, II S. 32.

[2] Baba Bathra 120a: בישיבה הלך אחר חכמה, במסיבה הלך אחר זקנה.

[3] Tanḥuma בלק § 13: ויקר אל בלעם וישם דבר בפיו, כאדם שנתן כלבוס בפי בהמה ומוקמה להיכן שירצה, כך הקדוש ברוך הוא סוקם את פיו (של בלעם).

[4] Die armenischen Rechtsbücher schreiben für die Schmähung eines Priesters bloß eine Geldbuße vor. Sempad § 9:

,Ein Fleischhauer hatte sich gegen R. Tobi bar Mathnah frech benommen, da setzten sich Abaje und Raba zu Gericht und taten ihn in den Bann. Als er Abbitte geleistet, wollten einige Lehrer den Bann noch vor Ablauf der 30 Tage aufheben, was jedoch nicht zugelassen wurde.'[1]

,Ein Mann hatte R. Juda bar Ḥanina beleidigt. Als die Angelegenheit vor R. Simeon ben Lakisch kam, bestrafte ihn dieser mit einer Litra Gold.'[2]

Auch der jüdische Gebannte wurde nicht zur Teilnahme an gemeinsamen kultischen Handlungen zugelassen.[3]

§ 6.

,Was soll mit den Priestern und Diakonen geschehen, welche den Bischof ohne Grund schmähen?

Es wird ihnen zwei Monate lang die Ausübung ihrer Ämter sowie Fleischessen und Weintrinken verboten; danach sollen sie in Sack und Asche stehen und den Armen Almosen geben, weil sie sich erfrecht haben, ihren geistigen Vater zu schmähen und in ihrer Frechheit sich dem Kanaan und Ḥam ähnlich gemacht haben.'

Genesis 9, 22—25 wird von der Frechheit Kanaans nichts erwähnt. Erst die Agada macht Kanaan zum Urheber

---

,Wenn jenand einen Priester verunehrt [schimpflich behandelt] oder schlägt, so verunehrt er Gott. Denn Christus hat den Ausspruch getan: ,Wer euch verunehrt, der verunehrt mich.' Demgemäß soll ein solcher zur Geldsühne verurteilt werden als Gottesschänder.'

Hier ist der talmudische Einfluß nicht sicher, weil auch das kanonische Recht für dieses Delikt eine Geldsühne bestimmt. Gerade dies beweist nun, daß die Vereinigung von Bann und Geldstrafe in der Entscheidung des Patriarchen auf den Einfluß des talmudischen Rechtes zurückzuführen ist.

[1] Moëd Katon 16ª: ההוא טבחא דאיתפקר ברב טובי בר מתנה, איטנו עליה אביי ורבא ושמתוהו, לסוף אזל פייסיה לבעל דיניה אמר אביי היכי ליעביד, לישרי ליה לא חל שמתא עליה תלתין יומין... אבל לאפקירותא עד דחייל שמתא עליה תלתין יומין.

[2] Jeruschalmi Baba Kama IX, 8 (6ᶜ 14): חד בר נש איקפד לרבי יודה בר חנינה, אתא עובדא קומי ריש לקיש וקנסיה ליטרא דדהב.

[3] Maimonides Mischneh Torah, תלמוד תורה VII, 4 nach talmudischen Quellen: ולא כוללין אותו (den Gebannten) בעשרה לכל דבר שצריך עשרה; d. h.: der Gebannte wird zu den liturgischen Handlungen, für die die Anwesenheit von zehn erwachsenen männlichen Personen nötig ist, nicht zugelassen.

des Vergehens Ḥams. Auf die Frage: ‚wenn Ḥam gesündigt, warum ist Kanaan verflucht worden?‘[1] antwortet R. Neḥemia:

‚Kanaan hat die Entblößung Noas gesehen und sagte es dem Ḥam, und so traf der Fluch den Fluchwürdigen.‘[2]

Timotheos konnte diese Agada auch aus Origenes[3] und Ephraem Syrus[4] erfahren.

§ 8.

‚Was soll denjenigen geschehen, welche den Patriarchen ohne Grund schmähen und verunglimpfen?

Das göttliche Buch befiehlt: ‘Wer seinen Vater oder seine Mutter schmäht, soll gesteinigt werden.’ Hier aber ist das Urteil dasselbe, das im Vorhergehenden über diejenigen, welche den Erzbischof geschmäht haben, ausgesprochen ist.‘[5]

Die Todesstrafe für Schmähung der Eltern wird im Pentateuch zweimal ausgesprochen, Ex. 21, 17 und Lev. 20, 9. Beidemal aber wird bloß gesagt: er soll sterben,[6] die Art der Todesstrafe ist nicht angegeben.

Wenn nun der Patriarch aus dem mosaischen Gesetze Steinigung als Strafe für Verunehrung der Eltern kennt, so hat er dies einzig und allein aus der rabbinischen Tradition erfahren können, die als Erklärung des mosaischen Gesetzes für ihn ebenfalls mosaisches Gesetz ist; wie drei Jahrhunderte später für Mechitar Gosch.[7]

In der Mischnah Synhedrin 53[a] heißt es: ‚Folgende werden gesteinigt ... wer seinen Vater oder seine Mutter

---

[1] חם חטא וכנען נתקלל? אתמהא!

[2] Genesis rabbah XXXVI, 11: ר' נחמיה אמר כנען ראה והגיד לחם, לפיכך תולין את הקללה במקולל.

[3] In Genes. z. St. im Namen seines ‚Ἑβραῖος‘: ὡς ἄρα ὁ χαναὰν πρότερα εἶδε τὴν ἀσχημοσύνην τοῦ πάππου, καὶ ἀνήγγειλεν αὐτοῦ τῷ πατρὶ μόνο καταμωκώμενος ὥσπερ τοῦ γέροντος.

[4] Vgl. Opp. Ephr. ed. Benedict, 56 F, 57 A.

[5] D. h. Bann und Almosen, Buße in Sack und Asche.

[6] Ex. 21, 17: ומקלל אביו ואמו מות יומת. Lev. 20, 9: כי איש איש אשר יקלל את אביו ואת אמו מות יומת.

[7] Vgl. Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im arm. Recht, S. 30 und S. 41 N. 9; Aptowitzer in WZKM XXI S. 256.

schmäht.'[1] Dies wird in anderen tannaitischen Quellen mittels Analogieschlusses aus Lev. 20, 27 deduziert.[2]

§ 17.

,Ob das Meßopfer bis zum folgenden Tage auf dem Altar belassen werden darf?

Das darf absolut nicht geschehen. Es muß an demselben Tage genommen (genossen) werden. Denn auch von dem Manna und dem Osterlamm, welche ein τύπος für den Leib unseres Herrn sind, durfte man nichts für den folgenden Tag übriglassen. Darin aber, daß das Manna aufbewahrt wurde für den folgenden Sabbat, lag ein Mysterium und ein τύπος des Sinnes, daß wir weder in dieser Welt, welche der τύπος des Freitags ist, noch in der künftigen Welt, welche der τύπος des Sabbats ist, zu Gott gelangen können außer durch die Menschheit des Messias, welcher der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist.'

Der Vergleich dieser Welt mit dem Freitag und der künftigen Welt mit dem Sabbat ist der Agada entlehnt.

, . . . Der (Sünder) sagt (im Jenseits): 'lasset mich, damit ich Umkehr halten kann.' Da wird ihm erwidert: 'Geh, du Tor! weißt du nicht, daß diese Welt (das Jenseits) gleich ist dem Sabbat und die Welt, aus der du gekommen, gleich ist dem Freitag? wenn jemand am Freitag nicht vorbereitet, was soll er am Sabbat essen?''[3]

,Es sagt R. Juda ben Pedajah: Die Frevler werden in der künftigen Welt sprechen vor dem Heiligen, gepriesen sei er, 'Herr der Welten, laß uns, daß wir Umkehr halten vor dir.' Aber der Heilige, gepriesen sei er, sagt zu ihnen 'O ihr Toren der Welt! die Welt, in welcher ihr waret, gleicht dem Freitag und diese Welt hier gleicht dem Sabbat; wenn ein

---

[1] ואלו הן הנסקלין ... והמקלל אביו ואמו.

[2] Synhedrin 66a: נאמר כאן (Lev. 20, 9) דמיו בו ונאמר להלן (Lev. 20, 27) דמיהם בם, מה להלן בסקילה אף כאן בסקילה. Vgl. Mechiltha, ed. Friedman 82a; Sifra zu Lev. 20, 9.

[3] Koheleth rabbah zu 1, 15: ... והוא אומר להם הניחו לי ואלך ואעשה תשובה, ומשיבין אותו ואומרים לו, אי שוטה שבעולם, אין אתה יודע שהעולם הזה דומה לשבת ועולם שבאת ממנו דומה לערב שבת, אם אין אדם מתקן מערב שבת מה יאכל בשבת.

Mensch sich nicht am Freitag vorsieht, was soll er am Sabbat essen'.'[1]

§§ 18—25. Ehehindernis der Verwandtschaft und Verschwägerung.

§ 18.

,Ob ein Mann eine Mutter und sein Sohn ihre Tochter, d. i. die Tochter der Frau seines Vaters, heiraten darf?

Das ist gänzlich unerlaubt, denn ein Christ darf solches nicht tun. Denn die Frau des Mannes ist seinem Sohne wie eine Mutter, und die Tochter der Frau seines Vaters ist ihm wie eine Schwester. Bei der Tochter der Frau seines Vaters zu liegen ist gleich, als ob er bei seiner Schwester liege. Es darf daher nicht ein Mann eine Mutter und zugleich sein Sohn ihre Tochter heiraten, denn sie ist seine Schwester.'

Lev. 18, 11: ,Die Scham der Tochter der Frau deines Vaters, die deinem Vater geboren ist, die deine Schwester ist, sollst du nicht entblößen.' An diesen Wortlaut halten sich die Rabbinen und gestatten daher die Ehe zwischen zusammengeheirateten Stiefgeschwistern. Dagegen lehren die Karäer: ,daß diese 'Tochter des Weibes deines Vaters, die deinem Vater geboren ist', weder von deinem Vater noch von deiner Mutter geboren ist, ... denn die Tochter der Frau eines Mannes ist wie seine Tochter, weil seine Frau wie sein Leib ist.'[2]

Es gibt aber auch unter den Rabbinen eine Ansicht, welche die Ehe zwischen Stiefgeschwistern, die zusammen aufwachsen, aus dem Grunde verbietet, weil es wie eine Heirat zwischen Geschwistern aussieht.[3]

---

[1] Midrasch Mischle VI § 6: אמר ר' יהודה בן פדייה, עתידין הרשעים לומר לפני הקדוש ברוך הוא לעתיד לבוא, רבון העולמים הניחנו ונעשה תשובה לפניך, והקדוש ברוך הוא אומר להם, שוטים שבעולם, העולם הזה שהייתם בו דומה לערב שבת והעולם הזה דומה לשבת, אם אין אדם מתקן עצמו בערב שבת מה אוכל בשבת.

[2] Eschkol ha-Kofer des Jehudah Hadassi, AB 316—319 (116[b], 116[c], 117[b]): שזאת בת אשת אביך מולדת אביך: אינה הנולדת מאביך ולא מאמך ... כי בת אשת האיש היא כבתו בעבור כי אשתו היא בשרו.

[3] Jeruschalmi Jebamoth II, 5 (3[d] 63): ר' ירמיה בשם ר' לעזר שני היתומים שגדלו בבית אחד אסורין להינשא מפני מראית העין ...

§ 19.

,Ob Vater und Sohn oder zwei Brüder je zwei Schwestern heiraten dürfen?

Das ist heidnisch und gehört zu den Gesetzen der Magier. Es dürfen daher Vater und Sohn wie auch zwei Brüder nicht je zwei Schwestern heiraten.'

Genau so die Karäer: ,Das Verbot der Ehe zwischen zwei Verwandten mit zwei Verwandten wird abgeleitet aus dem Schriftwort Lev. 18, 11. Der Mann und sein Sohn, die Frau und ihre Tochter sind je zwei Verwandtschaftsgrade; ebenso zwei Brüder mit zwei Schwestern und zwei Brüder mit Mutter und Tochter oder zwei Schwestern mit Vater und Sohn.' [1]

§ 20, 24.

,Es darf ein Mann nicht zwei Schwestern (nacheinander), eine Frau nicht zwei Brüder (nacheinander) heiraten.'

,Es darf ein Mann nicht die Tochter seines Bruders oder die Tochter seiner Schwester, und eine Frau, nachdem ihr Gemahl gestorben ist, nicht den Sohn seines Brruders oder den Sohn seiner Schwester heiraten.'

Quelle Lev. 18, 14, 16, 18. 18, 18 heißt es aber ,während sie lebt';[2] daher gestatten die Rabbinen die Ehe mit der Schwägerin nach dem Tode der Frau. Dagegen sagen die Karäer: ,Das Verbot 18, 18 entspricht genau dem Verbote 18, 16. Wie eine Frau zwei Brüder auch nacheinander nicht heiraten darf, ebenso darf ein Mann zwei Schwestern auch nacheinander nicht heiraten.'[3]

§ 21.

,Es darf ein Mann nicht die Tochter seines Bruders, noch seiner Schwester, noch deren Kinder heiraten.'

---

[1] Adereth Eliahu 151[b]: אסור שני שארים על שני שארים ממה שכתוב ערות בת אשת אביך מולדת אביך וכו' (Lev. 18, 11) שהאיש עם בנו שני שארים והאשה עם בתה שני שארים: וכן שני אחים לשתי אחיות ושני אחים לאם ובת, ושתי אחיות לאיש ובנו.

[2] בחייה.

[3] Eschkol ha-Kofer 116[c]: אמר ערות אשת אחיך וגומר (Lev. 18, 16) כנגדה אחות אשתך עליך אסורה: כי כמו שאסורים שני אחים על אשה בחיים ובמות ברעתך: יחד כן שתי אחיות בחיים ובמות אסורות.

Karäer: ‚Das Verbot Lev. 18, 7 bezieht sich auf die Tochter deines Bruders und die Tochter deiner Schwester.‘[1]

§ 22, 25.

‚Es darf keine Ehe stattfinden zwischen

1. dem Sohne des Vatersbruders oder
2. der Tochter des Vatersbruders,
3. dem Sohne des Mutterbruders oder
4. der Tochter des Mutterbruders

oder ihren Kindern und

1. der Gattin des Vatersbruders oder
2. dem Gatten der Vatersschwester,
3. der Gattin des Mutterbruders oder
4. dem Gatten der Mutterschwester.‘

‚Der Vatersbruder und Mutterbruder dürfen nicht das Weib ihres Brudersohnes noch das Weib ihres Schwestersohnes heiraten, denn solches ist die Sitte der Magier.‘

Das Verbot der Ehe mit angeheirateten Onkeln und Tanten ist nicht biblisch. Angeheiratete Tanten gehören zu den 15 von den Rabbinen verbotenen Graden[2] und die Ehe mit angeheirateten Onkeln wird von den Karäern verboten.[3]

§ 29.

Ein Mann hat sich verlobt mit einem Weibe und ist dann fortgereist in Handelsgeschäften. Drei oder vier Jahre sind vergangen, ohne daß er zurückkommt. Nun sprechen die Eltern des Weibes oder ihre Brüder: Wir können nicht länger als bisher an dem von uns geschlossenen Vertrage festhalten. Wir fürchten, daß unsere Tochter dabei zu Schaden kommt, und möchten sie einem anderen geben.

Wenn er ihr den Unterhalt schickt, muß sie durchaus ihrem Gemahl die Treue wahren, denn die Verlobte ist die

---

[1] Eschkol ha-Kofer 116[b]: 'אמר ערות אביך וערות אמך (Lev. 18, 7) ...טעמו הוא על בת אחיך ועל בת אחותך.

[2] Jebamoth I, 1; Maimonides, Mischneh Torah אישות I, 6 N. 7, 8.

[3] Eschkol ha-Kofer 116[b]: כגון דודי הנכרי אשר הוא נקרא בשם הנשאל דודי מפני דודתי אחות אבי או אמי נאסר הוא על אחותי כשאני אסור על דודתי הנכריה אשת אחי אבי.

Frau des Mannes nicht allein drei oder vier Jahre, sondern sogar so lange sie beide leben.

Wenn sie dagegen nicht von seinem Unterhalt und von seinem Fleiße lebt, sondern sich selbst unterhält und von ihrem Vaterhause unterhalten wird, soll sie unter allen Umständen drei Jahre lang dem Vertrage treu bleiben, darüber hinaus aber darf sie nach Belieben handeln. Wenn es ihr möglich ist, dem Vertrage treu zu bleiben und in Geduld auszuharren, so ist das lobenswert; wenn es ihr aber nicht möglich ist, soll sie nach Belieben handeln.‘

Diese Entscheidung ist sehr auffallend. In der orientalischen Kirche im allgemeinen hat die Verlobung, wie im biblisch-talmudischen Rechte, dieselbe Wirkung wie die Ehe[1] und unser Patriarch insbesondere betont ausdrücklich, daß das Verlöbnis nur aus den Gründen gelöst werden darf, aus welchen die Ehe geschieden wird. So lautet T. § 41:

‚Darf der Verlobte sich von seiner Verlobten, die letztere sich von dem ersteren lossagen?

Der Verlobte darf sich nicht von seiner Verlobten lossagen noch umgekehrt, wenn die Verlobung durch Vermittlung des Kreuzes, der Priester, Diakone und christlicher Zeugen abgeschlossen war,[2] außer wegen

---

[1] Vgl. Zhishmann, Eherecht, S. 394ff., 660ff., v. Lingenthal, Griechisch-röm. Recht, S. 75. Vgl. auch die bald mitzuteilenden Bestimmungen der arm. Rechtsbücher. — Daß es in unserem Paragraphen um ein kirchliches Verlöbnis sich handelt und nicht etwa um eine Zivilverlobung, ergibt sich aus § 28 und Jesubarnun § 29: T. § 28 ‚Die Verlobung geschieht durch Vermittlung des Priesters und des Diakons oder des Bischofs und wenigstens dreier Laien und mit dem Geschenk des angebeteten Kreuzes unseres Erlösers. Jede Verlobung, die nicht in dieser Weise vollzogen wird, darf nicht als Verlobung angesehen werden. Denn auf solche Weise unterscheidet sich unsere Verlobung von derjenigen der Heiden.‘

Jesubarnun § 29: ‚Wenn Menschen in gewöhnlichen Worten miteinander über ihre Mädchen und Knaben reden, daß sie dieselben miteinander verheiraten wollen; wenn sie aber nicht rite eine Verlobung in Gegenwart von Priestern und Laienbekannten vornehmen und den Brautleuten nicht ein Kreuz, Weihwasser und Ring geben; wenn sie nun in der Folgezeit von dieser ihrer Verabredung nichts mehr wissen wollen, kann man sie nicht verurteilen.

[2] Vgl. die vorhergehende Anm.

körperlicher oder geistiger Hurerei, d. i. wie wir oben[1] gesagt haben, wegen Hurerei und Ehebruch sowie wegen Gottesleugnung, Apostasie und Abfall usw.[2]

Wenn dagegen die Entlobung aus irgendeinem anderen Grunde stattfindet, so ist derjenige, der die Verlobung aufgehoben hat, zu verurteilen, und es soll ihm nicht ein anderes Weib gegeben werden.'

Da nun Verschollenheit nicht zu den Ehescheidungsgründen gehört, so ist ein Ausgleich zwischen § 29 und § 41 nicht möglich. Wegen § 41 steht § 29 auch im Widerspruch mit § 31, wo das Lösen der Ehe wegen Verschollenheit auch dann verboten wird, wenn der Mann der Frau nicht den Unterhalt schickt:

,Ferner: ein Mann heiratet ein Weib und lebt mit ihr eine Zeitlang. Er geht dann in Geschäften nach einem anderen Ort und es vergehen drei oder vier[3] Jahre, ohne daß er seiner Frau den Unterhalt schickt.

Ferner: ein Mann heiratet ein Weib, geht dann in ein fernes Land und nun verstreichen fünf[3] Jahre, ohne daß er durch einen Brief seines Weibes gedenkt und daß ihr jemand von ihm Nachricht bringt. Wenn nun die Frau einen anderen Mann heiraten will, ohne von jenem geschieden zu sein, was soll man der Frau darauf antworten?

Nachdem einmal das Eheband geknüpft ist, gibt es keinen anderen Scheidungsgrund als Unzucht oder

---

[1] § 36: ,Aus wievielen Gründen wird die Frau vom Manne, der Mann von der Frau geschieden?

Vier Gründe sind es, wegen deren sie voneinander geschieden werden:

1. daß man die Unschuld bewahren will (d. h. ein Gelübde der Enthaltung vom Geschlechtsleben) . . .

2. scortatio corporalis et adulterium;

3. scortatio spiritualis, d. i. Zauberei und Abfall von Gott durch Unglauben und Dämonenkult;

4. der Tod.

Dies sind die Ursachen, welche die Männer von den Weibern, die Weiber von den Männern scheiden.'

[2] Vgl. dazu die Bestimmungen der armenischen Rechtsbücher: Datastanagirk' I 87, Arm. Rechtsbuch II S. 133, I S. 130.

[3] § 32: 7 oder 10 Jahre. Daraus folgt, daß es auf die Dauer der Verschollenheit nicht ankommt. Vgl. zu § 32.

Zauberei. Denn jeder, der sein Weib entläßt, ohne daß sie Unzucht begangen hat, ist selbst ein Ehebrecher. Gleichfalls ist auch jedes Weib, das ihren Mann verläßt, ohne daß er Unzucht begangen, selbst eine Ehebrecherin ... Die Frau soll sich also durchaus nicht einer zweiten Ehe zuwenden, nicht eher als bis sie genau erfährt, ob ihr Mann tot ist oder nicht.'[1]

§ 29 ist mit den Entscheidungen § 31 und § 41 nicht zu vereinigen und muß auf eine andere Quelle zurückgehen. Diese Quelle ist wahrscheinlich Hammurabi § 133, 134:

,Wenn, nachdem ein Mann [kriegs-]gefangen wurde [und] in seinem Hause Mittel zum Leben vorhanden sind, seine Ehefrau aus dem Hause ... geht und in ein anderes Haus einzieht: nachdem (weil) jene Frau ihren ... nicht bewahrt hat und in ein anderes Haus ging, wird man diese Frau, sobald man sie gerichtlich überführt, ins Wasser werfen.'

,Wenn, nachdem ein Mann gefangen worden ist [und] in seinem Hause Mittel zum Leben nicht vorhanden sind, seine Ehefrau in ein anderes Haus einzieht, hat diese Frau keine Schuld.'[2]

§ 32.

,Wenn ein Mann sieben oder zehn Jahre verschollen ist und man nicht weiß, ob er noch lebt oder nicht; wenn seine Frau einen anderen Mann heiratet und er nun nach langer

---

[1] So das talmudische und das kanonische Recht. Letzteres macht jedoch bei Gefangenschaft eine Ausnahme, indem es für diesen Fall bloß einen Wartetermin von 7 Jahren, auch ohne Bestätigung des Todes, fordert. So auch das arm. Recht. Datastanagirk' I 7: ,Gerichtssatzung betreffs Gefangenschaft von Gatte und Gattin. — Wenn aus dem Hause des Gatten in Gefangenschaft fortgeführt wird die Gattin ... Der Wartetermin aber soll der kanonische sein: wenn sie nämlich bis zum siebenten Jahre trotz Anstellung von Nachsuchung im Umkreise nicht aufgefunden wird, so verheirate er sich anderweitig ... Ebenso hat auch zu gelten für den Fall der Gefangenschaft des Gatten anderweitige Verheiratung der Frau nach dem statutenmäßigen Termin' (Arm. Rechtsbuch II S. 103, 104). Danach Sempad § 40, Arm. Rb. I S. 64: ,Nachdem die sieben Jahre vorüber sind, können sie sich mit anderen verheiraten, frei und ohne weiteres.'

[2] D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis S. 35, 36, 120f.

Zeit doch zurückkehrt und seine Frau verlangt, was soll dann mit ihm und seiner Frau geschehen?

Er darf mit vollem Rechte die Frau wieder zu sich nehmen, wenn er will.'

Dazu sind folgende Bestimmungen der armenischen Rechtsbücher zu vergleichen:

Datastanagirk' I, 13: ,Rechtssatzung, betreffs daß zu Handelsgeschäften oder irgend anderen Zwecken der Mann in der Ferne verzögert, indes sein Weib sich andererseits verheiratet. — Wenn ein Mann, sei es zu irgend sonstigen Geschäften oder auch zwecks Handelsbetriebes, auf Reisen geht und über die Zeit ausbleibt, so ist's Gebühr, daß die Gattin abwarte. Und wenn sich das Unglücksgerücht von seinem Tode und sonstigem Verluste verbreitet, so soll sie nicht eher eines anderen Mannes werden, bis dasselbe sich bestätigt, selbst wenn der Ausbleibsverzug ein langjähriger sein sollte. Wenn nun aber auch die Kunde von dessen Tode sich als sicher bestätigt, so soll sie dennoch sich an keinen anderen Mann verehelichen vor dem Ablauf siebenjährigen Termins, entsprechend dem Statute betreffend Gefangenschaft (Dat. I c. 104).[1] Wenn sie aber vor dem Termin einen Mann nimmt oder auch vor der Bestätigung und es kehrt jener ihr Mann zurück, so ist derselbe befugt, seine Frau wieder zu nehmen.'[2]

Sempad § 72 (X): ,Wenn ein Ehemann aus irgend welcher Ursache sich aus seinem Lande entfernt, sei es, daß er auf Handel auszieht oder in die Sklaverei gerät, und es verbreitet sich das Gerücht, daß er gestorben sei, so muß die Gattin einen Termin von sieben Jahren abwarten. Hierauf, falls die Gattin den Tod bestätigt findet (Var. V: 'Sei es, daß die Gattin den Tod bestätigt findet, oder auch, daß die Bestätigung nicht erfolgt'[3]), kann sie sodann nach Ablauf der sieben Jahre einen anderen Ehegatten nehmen. Und wenn nach Ablauf des siebenjährigen Termins der [erste] Gatte zurückkehrt und einen anderen Mann mit seiner Gattin verehelicht findet, so hat der erste Gatte, falls er unverehelicht ist [d. i. falls er nicht ander-

[1] Vgl. oben S. 63 Anm. 1 und arm. Rb. II S. 136.

[2] Arm. Rechtsbuch II S. 112.

[3] Das stimmt mit § 40; vgl. oben S. 63 Anm. 1.

seitig eine zweite Ehe eingegangen ist], entschieden das Recht, seine Gattin zurückzunehmen . . . und wenn Kinder vorhanden sind, übergebe sie dieselben dem Vater.'[1]

Dazu ist wieder Hammurabi § 135 zu vergleichen:

‚Wenn, nachdem ein Mann [kriegs-]gefangen wurde,[2] in seinem Hause keine Mittel zum Leben vorhanden sind,[2] seine Ehefrau zu seiner Lebenszeit, nachdem sie in ein anderes Haus eingezogen ist, Kinder gebiert [und] hernach ihr Mann, nachdem er zurückgekehrt ist, seine Stadt erreicht, kehrt die Frau zu ihrem Manne zurück und die Kinder folgen ihrem Vater.'[3]

Auch nach dem talmudischen Rechte wird im Falle der Heimkehr des Verschollenen die zweite Ehe gesprengt.[4] Darüber sind alle Lehrer einig. Hingegen bezüglich der Wiedervereinigung mit dem ersten Gatten lautet die rezipierte Ansicht verneinend,[5] während einzelne sie unter gewissen Bedingungen[6] gestatten.

§ 39.

‚Erlaubst du, daß eine Hurerin oder ein Hurer nach vollendeter Buße sich verheirate?

Wenn sie genau (nach Befehl) Buße tun, erlaube ich es, denn auch unser Herrgott hat die Buße des David und die Tränen der Ehebrecherin nicht verschmäht.'

Dazu bemerkt Sachau:

‚Die Epitome dieser Gesetze im Codex Parisinus Syriacus 306, Bl. 112ª bietet hier eine sachliche Differenz: ܐܠܐ

[1] Arm. Rb. I S. 116.

[2] Dies Moment kennen die arm. Rechtsbücher nicht, wohl aber Timotheos, § 29.

[3] D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis S. 36, 120.

[4] Jebamoth X, 1: האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה, מת בעלך, וניסת ואחר כך בא בעלה, תצא מזה ומזה.

[5] תצא מזה ומזה.

[6] Wenn die zweite Ehe nicht mit ausdrücklicher Erlaubnis des Gerichts eingegangen wurde. Denn durch die Erlaubnis des Gerichtes erhält die zweite Ehe den Schein der Legitimität, dann ist die Wiedervereinigung mit dem heimkehrenden ersten Gatten nach Deut. 24, 1—4 verboten. Jebamoth X, 1: ואם ניסת שלא ברשות מותרת לחזור לו, ניסת על פי בית דין תצא. Tosefta Jebamoth XI, 5 (253²): האשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו ואמרו לה מת בעליך, והלכה ונשאת על פי עצמה : . . ומותרת לחזור לראשון.

ܘܙܢܝܬܐ ܒܬܪ ܬܝܒܘܬܐ ܡܫܟܚܝܢ ܕܢܙܕܘܓܘܢ. ܠܐ ܥܡ ܚܕ̈ܕܐ, d. i. ʻHurer und Hurerin dürfen nach Ableistung der Buße sich wieder verheiraten, nicht miteinanderʼ.ʻ —

Die Entscheidung der Epitome stimmt mit § 32 überein:

‚Jene aber (der Mann und seine Frau, welche die Frau ihres abwesenden Gemahls war) sollen beide von der Kirche ausgeschlossen werden und es soll ihnen nicht erlaubt sein, miteinander zu leben, denn ihr Umgang ist Unzucht, noch eine zweite Ehe einzugehen, denn sie sind Gesetzesübertreter und infam (wörtlich: getadelte).ʻ Vgl. § 40.

Dies stimmt mit der talmudischen Satzung überein:

‚Wie sie (die Ehebrecherin) verboten ist ihrem Gatten, ebenso ist sie verboten ihrem Buhlen.ʻ[1]

§ 40.

‚Wenn Bräute von anderen Menschen mit Gewalt geraubt werden, was sollen ihre Verlobten tun?

Wenn sie mit Gewalt fortgeführt sind, sollen sie durchaus zu ihren Verlobten zurückkehren. Denn es ziemt sich nicht, daß ihnen von beiden Seiten Unrecht geschieht, sowohl vonseiten ihrer Verlobten wie von seiten ihrer Räuber.

Wenn sie dagegen sich freiwillig haben rauben lassen, so sollen der Räuber sowohl wie sie von der katholischen Kirche ausgeschlossen sein und sollen wie Hurer und Ehebrecher voneinander geschieden werden.[2] Auch soll ihnen nicht erlaubt sein, eine neue Ehe einzugehen, weder dem Manne noch dem Weibe.ʻ

Auch die Entscheidung für den Fall der Gewalt stimmt mit dem talmudischen Rechte überein. Ein Punkt der Ehepakten lautete: ‚Wenn du in Gefangenschaft geraten wirst, werde ich dich loskaufen und wieder zu meiner Gattin machen.ʻ[3] Danach lautete die Satzung: ‚Wenn sie von Räubern gefangen genommen wird, so muß er sie auslösen; wenn er sie behalten will, darf er sie behalten.ʻ[4]

---

[1] Sotah V, 1: כשם שאסורה לבעל, כך אסורה לבועל.

[2] Vgl. § 39.

[3] Kethuboth 51a: אם תשתבאי אפרקינך ואותבינך לי לאינתי.

[4] Toseftha Kethuboth IV, 5 (264[16]): נשבו׳ ליסטות פודה, אם רצה לקיים יקיים.

Ferner: ‚Ehefrauen, die von Dieben gestohlen werden, sind für ihre Ehemänner erlaubt (zur Beibehaltung).‘[1]

§ 43.

‚Wenn ein Mann schwört, daß er seinen Glauben verleugnen will, falls er sich nicht von seiner Frau scheide, was soll geschehen? Soll ein Meineid zur Ausführung gelangen (falls er die Frau behält) oder eine Ehescheidung (falls er seinem Schwur treu bleibt)?

Ungesetzlichkeit wird durch Ungesetzlichkeit aufgehoben, aber das Gesetz wird nicht durch Gesetzesübertretung aufgehoben. Das Gesetz Gottes bestimmt, daß eine Frau nicht aus einem anderen Grunde als wegen Hurerei geschieden werden kann, und der Schwur ist eine Gesetzesübertretung. Es ist daher gut, daß der Schwur, der eine Gesetzesübertretung ist, durch eine andere Gesetzesübertretung, den Schwurbruch, aufgehoben werde. Denn wenn es verwerflich ist, daß jemand schwört, und verwerflich, daß er einen Schwur bricht, so ist es noch verwerflicher, daß das Gesetz Gottes verletzt, und eine Frau, ohne daß sie Hurerei begangen hat, geschieden werde.‘

Dies ist ein talmudisches Prinzip:

‚Was ist ein unnützer (nichtiger) Schwur? . . . Wenn jemand schwört, etwas zu tun, was ihm unmöglich ist (zu tun) . . . wenn er schwört, ein Gebot zu übertreten . . .‘[2]

Auch der Spezialfall unseres Paragraphen hat seine Analogie in der rabbinischen Literatur. Obwohl nach dem rezipierten[3] talmudischen Rechte die Trennung der Ehe seitens des Mannes auch ohne schwere Gründe gestattet ist und nur aus ethischen Motiven perhorresziert wird, die Auflösung der Ehe also keine eigentliche Gesetzesübertretung bedeutet, entscheidet dennoch R. Hai Gaon:

---

[1] Kethuboth 51b: הני נשי דגנבי גנבי שריין לגברייהו. Vgl. zu dem Thema noch Responsen der Gaonim שערי צדק 54a N. 4.

[2] Mischnah Schebuoth 29a: איזו היא שבועת שוא?... נשבע על דבר שאי אפשר לו... נשבע לבטל את המצוה...

[3] Die Schule Schammais gestattet die Ehescheidung nur im Falle Ehebruchs seitens der Frau; Mischnah Gittin 90a. Vgl. Matth. 5, 32.

‚Wenn jemand schwört, seine Frau zu entlassen, greift der Schwur nicht Platz; wie wenn jemand schwört, seine Schuld nicht zu bezahlen.‘[1]

Der Schluß von § 43 lautet: ‚Wer sich von seiner Frau scheidet, begeht Ehebruch und veranlaßt seine Frau, Ehebruch zu begehen.‘ Dazu fügt Sachau erklärend hinzu: ‚d. h. ihrerseits gezwungen die Ehe aufzugeben.‘

Mir scheint diese Erklärung nicht zutreffend. Es wäre Unrecht, das unfreiwillige Aufgeben der Ehe seitens der Frau als Ehebruch zu bezeichnen. In Wirklichkeit ist die fragliche Stelle ein Zitat aus Marc. 10, 11 und Matth. 5, 32,[2] und dort ist gemeint, ‚daß die Frau durch die Scheidung in die Lage versetzt wird, einen anderen zu heiraten und gewissermaßen dadurch Ehebruch zu begehen.‘[3]

§ 46.

‚Ein Mann stirbt, hinterläßt viel Reichtum und Habe sowie eine Mutter, eine Gattin und Vettern (Söhne des Vatersbruders). Wer von ihnen beerbt ihn?

1. Wenn seine Mutter und Gattin sich nicht wieder verheiraten, beerben sie ihn, seine Mutter, weil sie ihn geboren, seine Gattin, weil sie ein Fleisch mit ihm ist.

Wenn sie dagegen wieder heiraten, bekommen sie ihre δωρεαί und das Legat, das der Verstorbene ihnen vermacht hat.

Hat er ihnen dagegen kein Legat vermacht, so gibt man ihnen ein Zehntel seiner Habe, derjenigen, die er erworben hat, seitdem sie in sein Haus eingetreten sind.

[1] Responsen R. Salomo ben Adereth N. 734: מי שנשבע שיוציא את אשתו, אין שבועה חלה והרי הוא כמי שנשבע שלא יפרע חובו. Vgl. J. Müller, Einleitung in die Responsen der babylonischen Geonen, S. 230 N. 393. Vgl. ferner Resp. d. Gaonim ed. Lyck N. 44, שערי צדק 64a N. 44, ed. Harkavy S. 149 N. 319 und S. 172 N. 345; dagegen ed. Lyck N. 37.

[2] ‚Wer sein Weib entläßt, außer wegen Hurerei, der macht, daß sie die Ehe bricht.‘ Marcus 10, 11 und Luc. 16, 18: Wer sein Weib entläßt und ein anderes nimmt, begeht Ehebruch.

[3] Vgl. D. H. Müller, Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie (Wien 1908) S. 20.

Im übrigen aber werden die Vettern zur Erbschaft des Verstorbenen berufen.'

Dazu bemerkt Sachau:

,Die Bestimmungen dieses Paragraphen betreffend das Erbrecht der sich wieder verheiratenden Witwe des Erblassers widersprechen denjenigen der § 49, 50. Nach letzteren bekommt sie.

1. ihre φερνή,
2. ihre δωρεά,
3. Legate, die der Erblasser ihr vermacht hat, und
4. ein Zehntel desjenigen Vermögens, das der Erblasser seit dem Tage, da seine Frau in sein Haus gezogen ist, erworben hat.

Dagegen bekommt sie nach § 46 nur

1. ihre δωρεά, nicht ihre φερνή, und
2. die Legate, die der Erblasser ihr vermacht hat.

Und nur in dem Falle, wenn der Erblasser ihr kein Legat vermacht hat, bekommt sie das genannte Zehntel als einen Ersatz für das nicht vorhandene Legat.

Eine Erklärung dieser Differenz wüßte ich nicht zu geben. Man könnte annehmen, daß im Texte S. 90 vor ܡܘܗܪ̈ܝܗܝܢ (Z. 15) ausgefallen sei ܘ ܦܪ̈ܢܬܗܝܢ, d. i. ihre φερναί und, aber die Differenz in der Bestimmung über das Legat und das Zehntel läßt sich nicht durch die Annahme einer Textkorruptel aus der Welt schaffen. Ist daher dieser § 46 vielleicht erst in späterer Zeit hinzugefügt worden, wobei dann die Diskrepanz zwischen ihm und den § 49, 50 übersehen wurde?' Soweit Sachau.

Ich glaube, daß diese Differenzen doch aus der Welt geschafft werden können.

Zunächst ist zu bemerken, daß auch in § 65 und § 86 der Witwe δωρεά und φερνή zugesprochen werden, was die Emendation Sachaus noch wahrscheinlicher macht. Diese scheint aber auch ohne den Widerspruch mit der viermal wiederholten abweichenden Bestimmung entschieden richtig. Denn es wäre widersinnig, die Frau ihre Dos verlieren zu lassen und ihr die Donatio zuzubilligen. Das Umgekehrte wäre verständlich und hat auch seine Analogien. So verliert z. B. nach talmudischem Rechte die ehebrechende Frau ihre Donatio, während sie die Dos, wenigstens soweit sie noch in Natura vorhanden ist,

zurückbekommt.[1] Nach Jesubarnun[2] und dem altarmenischen Rechte der Datastanagirk' bekommt die Frau bei durch den Gatten verschuldeter Ehetrennung ihre Dos und hat auf die Donatio keinen Anspruch. Daß aber die Frau ihre δωρεά bekommen und ihre φερνή verlieren sollte, ist undenkbar. Die Emendation Sachaus ist daher absolut notwendig, einerlei ob der Paragraph echt ist oder nicht. Demnach muß man auch § 69 lesen: ‚Die Frau erbt von ihrem Gemahl ihre δωρεά und ihre φερνή ܡܗܪܗ ܘܦܪܢܝܬܗ.‘

Was die zweite Differenz betrifft, so ist die Annahme, § 46 sei ein späterer Einschub, absolut unzulässig: aus dem Grunde, weil die Bestimmung, daß im Falle eines Legates die Frau keine weiteren Ansprüche erheben kann, auch aus §§ 65[3] und 86[4] zu erkennen ist, § 69 wiederholt und in § 98 ausdrücklich betont wird.

§ 69: ‚Die Frau erbt von ihrem Gemahl ihre δωρεά[5] und was er ihr zuwendet (als Legat?). Wenn er ihr aber nichts zuwendet, erbt sie, wie wir (in §§ 49, 50) gesagt haben, ein Zehntel von seiner Habe.‘

§ 98: ‚Wenn ein Mann zu seinen Lebzeiten seiner Frau von seiner Habe eine testamentarische Zuwendung gemacht hat, hat sie dann (nach seinem Tode) noch einen anderen Anspruch auf seine Habe, abgesehen von diesem Legate, oder nicht?

---

[1] Kethuboth 101ª: Wenn sie Ehebruch begangen, verliert sie nicht (den Anspruch auf) die noch vorhandenen Überreste ihrer Mitgift: זינתה לא הפסידה בלאותיה קיימין. Vgl. Maimonides, אישות XXIV, 10 und dagegen Resp. der Gaonim ed. Harkavy S. 35 N. 71.

[2] § 5 ‚Gleichfalls, wenn der verheiratete Mann Unzucht begeht, soll seine Frau ihn verlassen und fortgehen, indem sie ihre ganze φερνή mitnimmt.‘

[3] ‚Wenn sie dagegen nicht in ihrem Hause bleibt, vielmehr fortgehen will, darf sie sowohl die δωρεά, die sie von ihrem Gemahl erhalten hat, wie die φερνή, die sie von ihrem Vater bekommen hat, mitnehmen. Außerdem darf sie ein Zehntel von der Habe ihres Mannes mitnehmen.‘

[4] ‚. . . Wenn sie dagegen sich wieder verheiraten will, bekommt sie ihre δωρεά, alles, was sie aus ihrem Vaterhause mitgebracht hat, und ein Zehntel der Habe ihres Mannes.‘ —

Hätte die Frau neben dem Legate Anspruch auf ein Zehntel des Vermögens, so müßte logischer- und billigerweise im Falle, daß ihr kein Legat vermacht wurde, ihr ein größerer Anteil am Vermögen des Mannes zugesprochen werden.

[5] Vgl. oben S. 27 Anm. 1.

Wenn der Verstorbene ihr durch seine testamentarische Zuwendung ihr volles Recht gewährt hat, hat sie nichts weiteres zu beanspruchen.‘

Dagegen wird in §§ 49 und 50 ausdrücklich gesagt, daß die Frau neben dem Legate auch noch ein Zehntel des Nachlasses bekommt. Wie können nun diese beiden entgegengesetzten Entscheidungen ausgeglichen werden? Beider Echtheit ist durch die Wiederholung verbürgt; auch die Annahme einer Meinungsänderung beim Patriarchen selbst, an sich unwahrscheinlich, ist wegen der Gruppierung der betreffenden Paragraphen ausgeschlossen. Ich glaube, daß der Patriarch selbst für die Lösung dieses Rätsels gesorgt hat, indem er am Schlusse von § 98 folgendes bestimmt:

‚Wenn er ihr aber nicht ihr volles Recht gewährt hat und dies evident ist, muß sie außer dieser Zuwendung noch etwas anderes bekommen.‘

Im Falle, daß der Frau gar kein Legat vermacht wurde, beträgt dieses ‚etwas anderes‘ ein Zehntel des Vermögens. Wir haben also die Rechnung:

$$\begin{aligned} \text{Legat} + \text{Anteil} &= \tfrac{1}{10}, \\ \text{ist Legat} &= 0 \\ \text{oder Legat} &= \tfrac{0}{\sim}, \\ \text{so ist Anteil} &= \tfrac{1}{10}; \\ \text{ist Legat} &= \tfrac{1}{10}, \\ \text{so ist Anteil} &= 0. \end{aligned}$$

D. h.: in § 46 und § 86 handelt es sich um ein Legat, durch welches der Frau ihr volles Recht gewährt wird, es beträgt nicht weniger als ein Zehntel des Vermögens; daher darf die Frau keine weiteren Ansprüche erheben. Dagegen ist in den §§ 49 und 50 das Legat ganz unbedeutend; daher bekommt die Frau ein Zehntel der Habe.[1] —

Derselben Erscheinung begegnen wir auch beim Erbanteil der verwaisten Tochter. Dieser beträgt nach § 66 ebenfalls ein Zehntel des Nachlasses, und aus §§ 50, 51, 52, 67 und 83 erfahren wir, daß die festgesetzte Quote nicht das primäre, sondern ein subsidiärer Ersatz ist für den ‚Unterhalt‘. Auch

---

[1] Es ergibt sich also, besonders aus § 69, daß das Legat das ursprüngliche, das Zehntel bloß Ersatz dafür ist.

sehen wir, daß, im Falle der Unterhalt allzu kärglich bemessen wird, die Töchter das volle Zehntel bekommt, wie die Witwe, wenn das ihr zugedachte Legat sehr klein ist. Die Bestimmung in § 66 lautet:

‚Den Töchtern muß ein standesgemäßer Unterhalt entweder von ihren Eltern oder von ihren Brüdern gegeben werden, nämlich ein Zehntel von dem Nachlasse ihres Vaters.‘

Dagegen §§ 50, 51, 52, 67 und 83:

‚. . . Seine Tochter aber soll dasjenige erben, was ihr ihr Vater (als φερνή oder als Geschenk oder als Legat) gegeben hat. Wenn ihr Vater dagegen ihr nichts gegeben hat, erbt sie die Kosten des Lebensunterhaltes, welche ihr ihr Bruder nach seinen Verhältnissen gewährt.‘

‚. . . Seine Tochter erbt dasjenige, was ihr Vater ihr zugewendet hat.‘

‚Wenn seine Eltern gestorben sind, wird sein Nachlaß zu gleichen Teilen unter seine Brüder verteilt, während die Schwestern ein Zehntel des Nachlasses zu ihrer φερνή hinzubekommen, wenn nicht ihr Vater sie (versorgt hat) nach seinen Verhältnissen und weder im Leben noch im Tode ihnen (das ihnen Zukommende) zugewendet hat.‘

‚. . . Die Töchter aber erben neben ihren Brüdern als standesgemäßen Unterhalt dasjenige, was ihnen ihre Eltern oder Brüder erübrigen.

Wenn aber Eltern oder Brüder ihre Töchter, beziehungsweise Schwestern benachteiligen, dann bekommen diese ein Zehntel von der Habe ihres Vaters.‘

‚. . . Die Schwestern werden nicht neben ihren Brüdern zur Erbschaft berufen. Sie erhalten nur, was ihnen von seiten ihres Vaters und ihrer Mutter oder ihrer Brüder zukommt. Wenn sie aber von ihrem Vater nicht ihr Recht bekommen haben und selbst nichts haben, wird ihnen ein Zehntel (vom Nachlasse ihres Bruders) gegeben.‘

Bezüglich des Anteiles der Tochter decken sich die Bestimmungen des Patriarchen mit den Satzungen des talmudischen Rechtes in geradezu merkwürdiger Weise. Auch nach talmudischem Rechte bekommt die Tochter als Ausstattungsbeitrag ein Zehntel des väterlichen Vermögens, sowohl vom

Vater selbst, als auch von den Erben. Diese sind außerdem noch verpflichtet, der Tochter einen standesgemäßen Unterhalt zu gewähren. Und auch hier ist das Zehntel nicht das ursprüngliche und ist nur für die Fälle bestimmt, wo man nicht weiß, wieviel der Vater der Tochter gegeben hätte:

Ein Punkt des Ehekontraktes lautete: ‚Die weiblichen Kinder, die du von mir haben wirst, werden (nach meinem Tode) wohnen in meinem Hause und unterhalten werden von meinem Vermögen bis zu ihrer Verheiratung.‘[1]

Diese Bedingung mußte unter allen Umständen eingehalten werden, selbst wenn der Nachlaß nicht für den Unterhalt aller Kinder ausreichte:

‚Wenn jemand stirbt, Söhne und Töchter hinterläßt: wenn das Vermögen groß ist, erben die Söhne und die Töchter werden unterhalten; ist das Vermögen klein, so werden die Töchter unterhalten, selbst wenn die Söhne betteln gehen müßten.‘[2]

‚Die Tochter, die von ihren Brüdern unterhalten wird, bekommt ein Zehntel des Vermögens‘,[3] ‚aber nur, wenn man den Vater nicht schätzen kann (in bezug auf die Größe des Betrages, den er seiner Tochter gegeben hätte), wenn man aber dies abschätzen kann, richtet man sich nach dieser Schätzung.‘[4]

Allgemein lautet die letztere Bestimmung: ‚Bei der Festsetzung der Mitgift richtet man sich nach dem Vater.‘[5] Dies hat auch der Patriarch Chenanischo rezipiert: ‚Die Tochter, die nach dem Tode ihres Vaters verheiratet wird, muß am Tage ihrer Verheiratung dasjenige bekommen, was ihr Vater ihr zu seinen Lebzeiten gegeben haben würde.‘[6]

Wie wir sehen, kennt der syrische Patriarch am Ende des 7. Jahrhunderts keine festgesetzte Teilquote des väterlichen

---

[1] Mischnah Kethuboth 52[b]: בנן נוקבן דיהוין ליכי מינאי יהוין יתבן בביתי ומיתזנן מנכסיי עד דתלקחון לגוברין.

[2] Baba Bathra IX, 1: מי שמת והניח בנים ובנות, בזמן שהנכסים מרובין הבנים ירשו והבנות יזונו, נכסים מועטין הבנות יזונו והבנים ישאלו על הפתחים.

[3] Kethuboth 68[a]: בת הנזונת מן האחין נוטלת עישור נכסים.

[4] Ibid.: הא דאמידניה, הא דלא אמידניה.

[5] Kethuboth 68[a]: לפרנסה שמין באב.

[6] XXI § 5. Vgl. oben S. 24.

Nachlasses, den die Tochter lukriert. Ebensowenig weiß etwas von einem solchen Teilbetrag der Zeitgenosse des Timotheos und mit ihm in einer und derselben Stadt amtierende Jesubarnun, der überhaupt einen Rechtsanspruch der Tochter nicht kennt, sondern sie bloß der ‚Liebe' der Brüder empfiehlt.[1] Im syr.-röm. Rechtsbuch bekommt die Tochter einen Pflichtteil in der Größe eines Teiles von einem Viertel des Nachlasses.'[2] Der Patriarch Timotheos hat also seine Bestimmung, daß die Tochter ein Zehntel des väterlichen Vermögens bekommt, weder aus syrischen Rechtsquellen noch aus einem syrischen Rechtsbrauch schöpfen können. Da nun diese Bestimmung auch allen anderen in Betracht kommenden Rechten, mit Ausnahme des talmudischen, fremd ist, so muß man notwendig das talmudische Recht oder den jüdischen Brauch als Quelle des Patriarchen ansehen.[3]

---

[1] § 50: ‚Im Falle ihr Vater ihr nicht [ein Geschenk] vermacht hat und sie nun ihre Brüder in Liebe um etwas bittet, gebührt es sich, daß sie ihr geben.' § 62 lautet schon etwas bestimmter: ‚Wenn ein Mann stirbt und Söhne und Töchter hinterläßt; wenn die Söhne sich voneinander trennen und die Töchter noch nicht verheiratet sind, sollen die Söhne ihren Schwestern für ihre Erziehung sowie für ihren Schmuck bei Gelegenheit der Heirat Anteile geben und sollen nicht über ihre Schwestern und deren Personen Hohn und Spott kommen lassen.' Vgl. noch § 63.

[2] Syr.-röm. Rechtsbuch § 1 (L. Arm. Ar.). Vgl. dazu D. H. Müller, Das Syr.-röm. Rb. S. 21f.

[3] Interessant ist die Art, wie der Patriarch dieses Zehntel begründet: § 58 ‚Warum hast du bestimmt, daß der Frau ein Zehntel gegeben werden soll, nicht mehr und nicht weniger?

Weil sie (das Weib) ein Teil vom Ganzen (des Mannes) und eine Rippe vom Ganzen seines Körpers ist. 'Und er nahm eine von seinen Rippen und gab ihm dafür Fleisch' (Genesis 2, 21). Wäre sie als ein Ganzes von einem Ganzen genommen worden, ähnlich wie Seth von Adam, würde sie erben wie ein Mann. Nun aber, da sie nicht als ein Ganzes von einem Ganzen, sondern als ein Teil von einem Ganzen genommen ist, bekommt sie naturgemäß ein Zehntel, nicht die Hälfte, oder ein wenig mehr oder weniger. Wir schließen sie daher nicht ganz von der Erbschaft aus, denn sie ist dem Leibe (des Mannes) nicht fremd, wir geben ihr aber auch nicht (einen Teil) wie einem männlichen Erben, denn sie ist nicht ein Ganzes wie ein (anderes) Ganze, sondern (nur) ein Teil. Der Mann ist etwas Vollkommenes wie die Zahl Zehn, die Frau dagegen ist nicht etwas Vollkommenes, vergleichbar der Eins im Verhältnis zur Zehn.'

Aus dem Zehntel als Anteil der Tochter am Nachlaß des Vaters erklärt sich das Zehntel, welches die Witwe vom Nachlaß des Gatten bekommt und die geschiedene Gattin, wenn der Mann die Scheidung verschuldet.[1] Dies geschieht nicht in bloßer mechanischer Gleichmachung, sondern aus tieferen Gründen.

Auf die Frage ‚wie groß die δωρεά der Frau sein soll?' antwortet Timotheos: ‚Ihre δωρεά muß sich nach ihrer φερνή richten.'[2] Es besteht also eine Korrespondenz zwischen Donatio und Dos. Daß auch der Erbanteil der Witwe in einem gewissen Verhältnis zur Dos steht, ist mit aller Wahrscheinlichkeit vorauszusetzen. Nun lesen wir bei Jesubarnun folgendes:

‚Es soll jedermann sich richten nach der Sitte seines Landes und demgemäß verfahren. Wo also die Brüder ihren Schwestern keinen Anteil an der Erbschaft gewähren, da bringen die Frauen ihren Männern auch nicht ihre väterliche Erbschaft mit in die Ehe.

Es besteht daher eine Gleichheit (des Erbteiles und der Mitgift) der Weiber.

Wenn die Frauen nur einen Teil erben, d. h. jede soviel wie die Hälfte des Anteiles ihres Bruders, oder wenn sie einen ganzen Anteil erben; soviel die Schwester erbt, ebensoviel bringt sie (als Frau) ihrem Gemahl mit in die Ehe, je nachdem ein Teilerbe oder ein Ganzerbe.'[3]

Die Frau bringt also ihrem Manne soviel als Mitgift, wieviel sie vom Nachlaß ihres Vaters bekommt. Wir haben nun folgende Rechnung:

Dos = Erbanteil der Tochter,
Erbanteil der Witwe = Dos, daher:
Erbanteil der Witwe = Erbanteil der Tochter.

Da nun der Erbanteil der Tochter ein Zehntel des Nachlasses beträgt, so bekommt auch die Witwe ein Zehntel. Warum

[1] § 44 Abs. 3: ‚. . . denn die Frau hat das Recht, den zehnten Teil seiner Habe dafür, daß er sein Lager beschmutzt hat, zu bekommen.'

Der ‚zehnte Teil' ist gewiß daraus zu erklären, daß die Geschiedene ihres Ernährers beraubt wird wie die Witwe und daher vom Vermögen ihres Mannes denselben Anteil bekommen soll, welchen die Witwe erbt.

[2] § 62. [3] § 51, S. 139.

die geschiedene Frau bei durch den Gatten verschuldeter Ehescheidung ein Zehntel seiner Habe bekommt, ist schon oben erklärt worden.[1]

Erbrecht.

Erbklasse 1. Söhne (nicht Töchter).[2]
„ 2. Deszendenz der Söhne.[3]
„ 3. Töchter.[4]
„ 4. Deszendenz der Töchter.[5]
„ 5. Vater und Mutter.[6]
„ 6. Brüder (nicht Schwestern).[7]
„ 7. Deszendenz der Brüder.[8]
„ 8. Schwestern.[9]
„ 9. Deszendenz der Schwestern.[9]
„ 10. Vatersbrüder.[10]
„ 11. Deszendenz der Vatersbrüder.[11]
„ 12. Vatersschwestern.[11]
„ 13. Deszendenz der Vatersschwestern.[12]
„ 14. Mütterliche Verwandte.[13]

Vergleicht man diese Parentelenordnung mit den Sukzessionssystemen des talmudischen Rechtes und des syrisch-römischen Rechtsbuches, so sieht man, daß die Erbfolgeordnung des Patriarchen mit dem ersteren vollkommen übereinstimmt und vom letzteren sehr erheblich abweicht:

Talmudisches Erbrecht:	Syrisch-römisches Rechtsbuch:
1. Söhne (nicht Töchter).	1. Kinder (Söhne und Töchter).
2. Deszendenz der Söhne.	2. Deszendenz der Söhne.
3. Töchter.	3. Vater.
4. Deszendenz der Töchter.	4. Brüder und Schwestern.

[1] S. 75 Anm. 1.
[2] Vgl. §§ 49, 50, 51, 66, 67, 81, 56, 58.
[3] Vgl. §§ 48, 55, 91.
[4] Vgl. § 48.
[5] Vgl. § 97.
[6] Vgl. §§ 51,64, 68, 87 und weiter unten S. 77 f.
[7] Vgl. §§ 52, 54, 83.
[8] Vgl. §§ 67.
[9] Vgl. §§ 68.
[10] Vgl. §§ 68, 91.
[11] Vgl. §§ 82, 48.
[12] Vgl. §§ 68, 82.
[13] Vgl. weiter unten S. 78 f.

Talmudisches Erbrecht:	Syrisch-römisches Rechtsbuch:
5. Vater (nicht Mutter).	5. Deszendenz der Brüder.
6. Brüder.	6. Vatersbrüder (und Schwestern).
7. Deszendenz der Brüder.	7. Deszendenz der Vatersbrüder.
8. Schwestern.	8. Söhne der Töchter.
9. Deszendenz d. Schwestern.	9. Söhne der Schwestern.
10. Vatersbrüder.	10. Söhne der Tanten.
11. Deszendenz der Vatersbrüder.	11. In Ermangelung der väterlichen Erben tritt ein das Geschlecht der Mutter.[1]
12. Vatersschwestern.	
13. Deszendenz der Vatersschwestern.	
14. Mütterliche Verwandte ausgeschlossen.[1]	

Wir sehen also, daß die Grundidee der Parentelenordnung des Patriarchen verschieden ist von der im syrisch-römischen Rechtsbuch, aber mit der talmudischen Linealsukzession sich vollkommen deckt. Wir werden nun auch sehen, daß selbst die einzige Differenz zwischen dem System des Patriarchen und dem des Talmuds, das Erbrecht der Mutter und ihrer Kognaten, talmudischen Ursprungs sein kann, beziehungsweise sein muß:

§ 87: ‚Wieviel lässest du den Vater von seinem Sohne, die Mutter von ihrem Sohne erben?

Alles, was Vater und Mutter haben, gehört ihren Kindern (wörtlich: Söhnen). Wenn aber die Kinder kinderlos sterben, fällt die Erbschaft (d. h. die von den Eltern unter irgendeinem Titel auf die Kinder übertragene Habe) ungeteilt von den Kindern auf die Eltern zurück und die letzteren verfügen darüber nach Belieben.‘

---

[1] Vgl. über die beiden Erbrechtssysteme und die Übereinstimmung zwischen beiden D. H. Müller, Das syrisch-römische Rechtsbuch und Hammurabi S. 7f., 37f., ferner Semitica II, S. 42f., woselbst auch über das armenische Erbrecht. Vgl. auch Aptowitzer in The Jewish Quarterly Review, 1907 S. 609.

§ 89: ‚Ein Mann stirbt und hinterläßt
den Vater seiner Mutter und
die Mutter seines Vaters.

Wenn der Erblasser ein männliches oder weibliches Kind hat, beerbt ihn dieses.

Hinterläßt er dagegen keine Kinder, so teilen unter sich der Vater seiner Mutter und die Mutter seines Vaters seinen Nachlaß zu gleichen Teilen.‘

§ 67: ‚Wenn solche (Erben väterlicherseits) nicht vorhanden sind, fällt die Erbschaft dem Geschlechte der Mutter zu.‘

Die Mutter und ihre Aszendenz haben demnach das gleiche Erbrecht wie der Vater und seine Aszendenz. Diese Anschauung, die allen alten Erbsystemen fremd ist, wird von einer talmudischen Autorität vertreten.

R. Jochanan sagt im Namen des R. Jehuda b. Rabbi Schim'on: ‚Die biblische Vorschrift ist: Der Vater beerbt seinen Sohn und die Mutter beerbt ihren Sohn, denn es steht (Num. 36, 8): ‘Und jede Tochter, welche einen Erbbesitz erbt aus den Stämmen Israels’, der Stamm (die Familie) der Mutter ist also analog zu behandeln wie die Familie des Vaters. Wie also der Vater seinen Sohn beerbt, so auch die Mutter ihren Sohn.‘[1]

Dazu sind noch folgende Ausführungen der Karäer zu vergleichen:

‚Wenn der Vater noch lebt, erbt der Vater; wenn nicht, erbt die Mutter.‘[2]

‚Wie der Vater bei der Beerbung seiner Kinder den Vorrang hat vor der Mutter, so hat die Mutter den Vorrang vor den übrigen Verwandten (mütterlicherseits), wie No'mi ihre Söhne beerbt hat und sie den Erben vererbt hat.‘[3]

‚Nur wenn er (der Verstorbene) weder Vater noch dessen Deszendenz hat, fällt seine Erbschaft der Mutter und ihrer Deszendenz zu.‘[4]

---

[1] Baba Bathra 114b: אמר ר' יוחנן משום רבי יהודה בן רבי שמעון דבר תורה האב יורש את בנו והאשה יורשת את בנה שנאמר מטות, מקיש מטה האם למטה האב, מה מטה האב אב יורש את בנו, אף מטה האם אשה יורשת את בנה. Vgl. D. H. Müller, Das syr.-röm. Rechtsbuch S. 13f., woraus die Übersetzung entnommen ist.

[2] Eschkol ha-Kofer AB 252 (96d): בהמצא האב יורש, ואם אין תירש האם.

[3] Ibid. 97a: כאשר האב קודם לרשת לבניו ולקחת נחלתם ולהנחילם מהאם: כן האם קודמת מכל שאר כאשר נעמי ירשה את בניה והנחילתהו ליורשי תורת ה'.

[4] Ibid. AB 255 (98a): יחד אם לא עזב אב ולא יורש אב תהיה ירושתו לאמו וליורשיה אחריה.

,Es ist eine strittige Frage, ob die Mutter erbt: Die einen sagen: Die Mutter beerbt ihren Sohn, die andern negieren dies. Das Richtige ist, was wir bereits gesagt haben. Sie beerbt ihren Sohn, soweit Geld und beweglicher Besitz in Betracht kommt, in bezug auf unbeweglichen Besitz beerbt sie ihn nur dann, wenn sie demselben Stamme angehört.'[1]

,Wenn es also in der Schrift in bezug auf die Erbordnung heißt: Und ihr sollt seinen Erbbesitz dem nächsten Verwandten geben aus seiner Familie (nicht aus der Familie des Vaters!), so bekundet sie damit, daß sowohl die Verwandtschaft der Mutter sowie die des Vaters gemeint sei.'[2]

,Was aber das Erbrecht der Wurzeln (d. h. der Eltern) betrifft, so herrscht darüber eine Meinungsverschiedenheit. Manche sagen, daß nur der Vater erbt, die Mutter aber nicht. Dies ist die Ansicht der Rabbaniten und einer Autorität der Karäer. R. Ahron, der Verfasser des 'Mibchar' (eines Bibelkommentars) läßt die Mutter nach dem Vater erben. R. Daniel al-Komisi dagegen behauptet, daß die Mutter nur ein Drittel bekomme, so wie die Tochter. Die Mehrheit der Gelehrten aber entscheiden, daß Vater und Mutter unter sich die Erbschaft des Sohnes teilen.'[3]

Daß das Erbrecht der Mutter auch in nachtalmudisch-rabbannitischen Kreisen nicht als absolut ausgeschlossen galt, beweist eine Anfrage an den Gaon Sa'adia in einem Falle, wo die Mutter neben dem Bruder einen Teil vom Nachlasse ihres kinderlos verstorbenen Sohnes beanspruchte.[4] Sa'adia entscheidet natürlich gegen die Mutter, aber die Möglichkeit solcher Prozesse beweist, daß Anschauungen vorhanden waren, welche der Mutter ein gewisses Erbrecht zuerkannten. —

Das Prinzip der Ausschließung der Weiber von der Erbschaft wird bei Timotheos in folgenden zwei Fällen durchbrochen:

---

[1] Eschkol ha-Kofer AB 256 (98 b): יש בהם חילוף (הוא) על האם, ויש שיאמרו תירש בנה: ויש שיאמרו לא תירש: והנכון כאשר בארנו שתירש בנה: בממון וברכוש אבל בירושת הארץ אם היא משבט אחר לא תירש.

[2] Ibid. AB 260 (99 b): לכן זה שאמר בסדר הירושות ונתתם את נחלתו לשארו הקרוב אליו ממשפחתו הודיע כי הוא מכליל משפחת אמו ומשפחת אביו לעיניך. Vgl. D. H. Müller, Syr.-röm. Rechtsbuch S. 17, 18.

[3] Vgl. D. H. Müller, op. cit. S. 30 Anm. 1 und Text oben S. 33 Anm. 2.

[4] Responsen der Gaonim ed. Harkavy N. 540, S. 266, 340. Vgl. Aptowitzer in The J. Q. R. 1907 S. 608.

1. § 85:

,Ein Mann stirbt und hinterläßt
einen Bruder seiner Mutter und
eine Schwester seiner Mutter.

Wenn der Erblasser in voller Gesundheit ein Testament gemacht hat, ist es giltig. Wenn er dagegen ohne Testament gestorben ist, wird sein Nachlaß zu gleichen Teilen über die Schwester und den Bruder der Mutter des Erblassers verteilt. Denn sie sind ihm gleich nahe verwandt.'

Daraus ergibt sich der Satz: Wenn in Ermangelung von Erben väterlicherseits die mütterlichen Kognaten zur Erbschaft berufen werden, haben die Weiber das gleiche Erbrecht wie die Männer. Diese Gleichberechtigung finden wir auch in § 54 in folgendem Falle:

,Die Frau stirbt, hinterläßt
den Gemahl,
Brüder und
Schwestern

und bestimmt, daß ihre δωρεά und φερνή ihrem Gemahl abgenommen und ihren Brüdern und Schwestern gegeben werden sollen ... Wenn sie aber nicht bei vollem Verstande die Verfügung getroffen hat, soll ihre ganze Habe in drei Teile geteilt (und verteilt) werden.'

D. h. allgemein: Am Nachlasse einer Frau haben Männer und Weiber das gleiche Erbrecht. Nun kann aber das Erbrecht der mütterlichen Kognaten am männlichen Nachlasse auch so aufgefaßt werden, daß sie als Repräsentanten der Mutter eigentlich das Vermögen der Mutter erben. Wir können daher § 85 auf das in § 54 wirksame Prinzip zurückführen, indem wir den aus beiden Paragraphen sich ergebenden Satz so formulieren: an dem unmittelbar oder mittelbar von einer Frau stammenden Vermögen haben die Weiber das gleiche Erbrecht wie die Männer.

Dieses Prinzip spielt in der Geschichte des talmudischen Erbrechtes keine unbedeutende Rolle. Bis ins vierte Jahrhundert hinab waren mehrere Lehrer in Palästina und Babylonien bestrebt, diesem Prinzipe, von zwei Tannaiten aus dem 1., beziehungsweise 2. Jahrhundert vertreten, auch in der Praxis

Geltung zu verschaffen. Der gefürchtete Bann allein hat es vermocht, das Durchdringen dieses Prinzipes zu verhindern.

,R. Eleazar, der Sohn des R. Jose, sagt im Namen des R. Zacharja ben Haq-Qaṣṣab, und so hat auch R. Simon ben Jehudah aus Kephar-Akko gesagt im Namen des R. Simon: Sohn und Tochter sind gleich in bezug auf das Vermögen der Mutter.'[1]

Von den Bestrebungen der Amoräer, diesen Satz in der Praxis durchzusetzen, wird im babylonischen[2] und palästinensischen[3] Talmud berichtet.

Im Gegensatz zu Timotheos steht Jesubarnun auf dem Standpunkt des rezipierten talmudischen Rechtes, daß die Erbfolge im Nachlasse der Weiber genau dieselbe ist wie die im Nachlasse der Männer, daß daher auch in bezug auf die Erbschaft der Materna die Männer den Vorzug haben vor den Weibern.

§ 113: ,Wenn eine vermögende Frau ihre Söhne und Töchter durch den Tod verloren hat; wenn sie Sohnessöhne und Tochtersöhne hat, dann gehört ihr Nachlaß ihren Sohnessöhnen, falls sie in einer Gegend lebt, wo die Töchter nicht erben.

Wenn sie aber in einer Gegend lebt, wo die Töchter (neben den Söhnen) erben, dann erben die Sohnessöhne und Tochtersöhne den Nachlaß zu gleichen Teilen, falls die Töchter dort ein Ganz-Erbrecht haben wie die Söhne. Wenn dagegen die Töchter dort gegenüber den Söhnen nur ein Halb-Erbrecht haben, dann erben die Tochtersöhne gemäß diesem Teile.

Wenn Sohnessöhne nicht vorhanden sind, gehört der ganze Nachlaß den Tochtersöhnen.'[4]

---

[1] Toseftha Baba Bathra VII, 10 (408[10]): ר' אלעזר ברבי יוסי אומר משום רבי זכריה בן הקצב וכן היה רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו אומר משום רבי שמעון, אחד הבן ואחד הבת שוין בנכסי האם. Vgl. Baba Bathra 111[a], 115[a].

[2] Baba Bathra 111[a].

[3] Baba Bathra IX, 1 (16[a] 18).

[4] Interessant sind die Bestimmungen des armenischen Rechtes in Dat.: Bei der Erbfolge im männlichen Nachlaß hat die unverheiratete Tochter ein Ganz-Erbrecht, die verheiratete ein Halb-Erbrecht. Vom mütterlichen Nachlaß erbt die Tochter neben dem Sohn nicht. Vgl. darüber D. H. Müller, Semitica II S. 48ff.

2. § 91:

‚Ein Mann stirbt und hinterläßt
einen Onkel (Vatersbruder),
eine Tochterstochter und
einen Tochtersohn.

Erbt die Tochtertochter etwas neben dem Tochtersohn oder nicht?

Der Erbe ist der Tochtersohn (gemeint ist das Tochterkind), nicht der Onkel.

Der Tochtersohn aber und die Tochtertochter teilen den Nachlaß unter sich zu gleichen Teilen, denn wenn die Erbschaft in Ermangelung von Männern auf die Weiber übergeht, dann teilen sie untereinander zu gleichen Teilen.‘

Die Quelle dieser Entscheidung ist eine erbrechtliche Satzung der Sadduzäer, nach welcher auch noch in talmudischer Zeit manche Richter zu judizieren pflegten, und die auch von einigen karäischen Lehrern akzeptiert wurde:

‚R. Huna im Namen von Rab sagt: Wer da behauptet: Die Tochter (des Erblassers) beerbt ihn neben der Tochter des (verstorbenen) Sohnes, mag er auch ein Fürst in Israel sein, gehorcht man ihm nicht; denn dies ist sadduzäische Rechtspraxis. Es heißt nämlich in der Fastenrolle: Am 24. des Monats Ṭebet kehrten wir zu unserer Rechtspraxis zurück, denn die Sadduzäer behaupteten, daß die Tochter mit der Enkelin (Tochter des Sohnes) gleichmäßig erben.‘[1]

‚Scheich ben Sa'id . . . lehrt in seinem Kommentar, daß die Kinder des Sohnes und der Tochter und ihre Deszendenz teilen (die Erbschaft) mit den Schwestern ihrer Mutter und ihres Vaters.‘[2]

Aus dieser sadduzäischen Satzung leitet Timotheos das Prinzip ab, ‚wenn die Erbschaft in Ermangelung von Männern auf die Weiber übergeht, dann erben sie untereinander in gleichen Teilen.‘

---

[1] Vgl. oben S. 25 Anm. 1.

[2] Eschkol ha-Kofer AB 257 (98[c]): ... שיך בן סעיד ... גמר בביאורו כי בני הבן והבת עד למטה יחלוקו עם אחיות אמם ואביהם.

§ 60.

‚Sind die Söhne verpflichtet, ihren Eltern Mittel zu gewähren, falls diese bedürftig sind, oder nicht?

Unter allen Umständen sind die Söhne verpflichtet, ihren Eltern Mittel zu gewähren, einerlei ob sie ihre Habe und ihren Reichtum von ihren Eltern oder durch eigene fleißige Arbeit erlangt haben. Wenn es solche Söhne gibt, die in ihrem Reichtum sich ergötzen und prassen und kostbare, teure Kleider tragen, während ihre Eltern unter Hunger, Durst und Blöße leiden, dann sollen sie so lange von der Kirche und den Sakramenten ausgeschlossen sein, bis sie ihre Eltern an dem Genusse ihres Reichtums, den ihnen Gott verliehen hat, teilnehmen lassen. 'Ehre deinen Vater und deine Mutter' (Exodus 20, 12), spricht Gott.‘

Dazu sind folgende talmudische Stellen zu vergleichen:

‚Es sagt R. Jose: möchten mir doch alle meine Traditionen so klar sein wie die, daß man den Sohn zwingt, seinen Vater zu ernähren!‘[1]

‚Groß ist die Pflicht, Vater und Mutter zu ehren; denn Gott hat diese Pflicht noch weiter ausgedehnt, als die Pflicht ihn selbst zu ehren. Hier heißt es: 'Ehre deinen Vater und deine Mutter' (bedingungslos!), während dort gesagt wird: 'Ehre Gott von deinem Vermögen' (Prov. 3, 9) . . . und wenn du keines hast, bist du nicht verpflichtet; aber bei der Pflicht, Vater und Mutter zu ehren, ist es einerlei, ob du hast oder nicht; selbst wenn du betteln müßtest.‘[2]

---

[1] Jeruschalmi Kidduschin 61[c] 9: אמר ר' יוסי, הלואי הוין כל שמעותי בריין לי כהדא שכופין את הבן לזון את האב.

[2] Jeruschalmi Kidduschin 61[b] 55: גדול הוא כיבוד אב ואם שהעדיפו הקדוש ברוך הוא יותר מכבודו, נאמר כאן כבד את אביך ואת אמך ונאמר להלן כבד את ה' מהונך . . . ואם אין לך אין את חייב באחת מהם, אבל כשהוא בא אצל כיבוד אב ואם בין שיש לך בין שאין לך כבד את אביך ואת אמך אפילו את מסבב על הפתחים. Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten II 95 f.

Vom Standpunkt des Rechtes ist der Sohn nur dann verpflichtet, die Eltern zu ernähren, wenn er reich und jene bedürftig sind. Vgl. Tossafoth Kidduschin 32[a] v. אורו aus Sche'elthot des R. Aḥai Gaon und anderen Autoritäten: היכא דלית ליה לאב ואית ליה לבן, חייב הבן לזון אביו. Dies stimmt genau mit der Entscheidung des Patriarchen.

§ 62.

‚... Wir aber haben bestimmt, daß die δωρεά nur (d. h. nicht mehr als) 400 Drachmen[1] betragen soll.‘

Die δωρεά im Betrage von 400 Zûz kennt auch Jesubarnun: § 43 ‚Wenn ein Mann heiratet, gibt er seiner Frau [eine δωρεά im Betrage] von 100 bis 400 Drachmen.‘[2]

Im talmudischen Recht beträgt die normale δωρεά 200 Zûz für die Jungfrau und **100** für die Witwe.[3] In Priesterfamilien aber und in anderen vornehmen Kreisen pflegte die δωρεά mit **400** Zûz bemessen zu werden.[4] In gaonäischer Zeit finden wir diesen Betrag der δωρεά in manchen Gegenden Babyloniens allgemein gebräuchlich. Der Gaon Sar Schalom[5] antwortet auf eine Anfrage:

‚Betreffend euren Brauch, für eine Jungfrau eine δωρεά im Betrage von **400** Zûz zu fordern: wenn ihr alle diesen Brauch übt, so dürft ihr es tun.‘[6]

§ 70.

‚Ein Mann begattet seine Sklavin; sie gebärt einen Sohn. Er erkennt den Sohn zu seinen Lebzeiten nicht an. Sterbend bestimmt er, daß derselbe ihn beerben soll wie einer seiner Söhne (aus rechtmäßiger Ehe), und erkennt ihn als seinen Sohn an.

---

[1] ܙܘ̈ܙܐ.

[2] Vgl. auch §§ 19, 20, 30. — Die Festsetzung einer bestimmten Summe als δωρεά ist aus keinem anderen Rechte als dem biblisch-talmudischen bekannt. Im syr.-röm. Rechtsbuche wird die δωρεά auf die Hälfte, im armenischen Rechte auf ein Drittel der φερνή bestimmt. Vgl. Mitteis, Reichsrecht S. 300 und Karst, Grundriß der Geschichte des arm. Rechtes II S. 15.

[3] Mischnah Kethuboth 10[b]: בתולה כתובתה מאתים ואלמנה מנה. Vgl. ibid. 10[a] die Deduktion aus Ex. 22, 15—16 und Deut. 22, 28—29 Vgl. auch Jeruschalmi Kethuboth 25[b].

[4] Mischnah Kethuboth 12[a]: בית דין של כהנים היו גובין לבתולה ארבע מאות זוז. Toseftha ibid. I, 2 (260[25]): בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל נותן ארבע מאות זוז. Vgl. Gemara ibid.: לא בית דין של כהנים בלבד אמרו אלא אפילו משפחות המיוחסות בישראל אם רצו לעשות כדרך שהכהנים עושין עושין.

[5] Um 850, in Sura.

[6] Responsen der Gaonim שערי צדק 58[b] N. 22: ומנהג שלכם שאתם גובין לבתולה ארבע מאות זוז אם נהגתם כולכם הרשות בידכם.

Er wird zu den Söhnen gezählt, nicht aber zu den legitim gezeugten.

Als Sohn einer Sklavin bekommt er in Güte ein Zwanzigstel des Nachlasses seines Vaters, damit (einerseits) die Menschen gewarnt werden, sich nicht zu beschmutzen, und (andererseits) der Sproß des Mannes nicht von seiner Erbschaft ausgeschlossen werde.‘

Ebenso Jesubarnun § 100:

‚Wenn ein Mann Söhne von einer freien Mutter hat und, bevor er sie heiratete, im Geheimen mit seiner Sklavin Unzucht getrieben hatte, oder wenn er zu Lebzeiten seiner freien Frau, ebenfalls im Geheimen, mit seiner Sklavin Unzucht getrieben hatte und bis an seinen Tod sich nicht zu einem von dieser Sklavin ihm geborenen Sohn bekannt hatte, so soll dieser uneheliche Sohn nicht neben den ehelichen Söhnen zur Erbschaft berufen werden. Sie aber (die ehelichen Söhne) sollen um Gottes willen Barmherzigkeit gegen den unehelichen Sohn ihres Vaters üben, ihm einen Teil des Nachlasses als Geschenk überweisen und mit wohlwollendem Auge ihn, den aus der Schwäche ihres Vaters geborenen Sohn, betrachten.‘

Die Kinder der Sklavin also erben nur dann, wenn sie noch zu Lebzeiten des Vaters als Kinder anerkannt wurden. Gerade das Gegenteil davon gilt im syrisch-römischen Rechtsbuch, wo die unehelichen Kinder nur als Fremde erben können, nicht aber als Kinder. Syrisch-römisches Rechtsbuch L. § 36:

‚Wenn ein Mann zwei Frauen hat, eine erste ohne φερνή und er hat Kinder von ihr, und eine andere in gesetzmäßiger Weise und hat auch von ihr Kinder, ob sie alle gleichmäßig erben? —

Der Mann kann sie gleichmäßig erben lassen, indem er sie, die Kinder der Frau ohne φερνή, Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt, dennoch aber sie zusammen mit seinen Kindern zu Erben machen will.

Wenn er aber nicht ein Testament macht, so erben die von der Frau mit Mitgift.‘

Dagegen stimmen die syrischen Patriarchen mit Hammurabi §§ 170, 171 überein:

‚Wenn einem Manne seine Gattin Kinder (Söhne) geboren und seine Magd Kinder geboren hat [und] der Vater bei seinen

Lebzeiten zu den Kindern, welche ihm seine Magd geboren hat, 'meine Kinder' sagt, sie den Kindern seiner Gattin zurechnet [und] hierauf der Vater stirbt, teilen die Kinder der Gattin und die Kinder der Magd das väterliche Eigentum untereinander. Nachdem der Sohn der Gattin seinen Anteil gewählt hat, erhält er [ihn].'

,[Aber] auch, wenn der Vater bei seinen Lebzeiten zu den Kindern, welche ihm die Magd geboren hat, 'meine Kinder' nicht sagt [und] der Vater stirbt [und] die Söhne der Magd mit den Söhnen der Gattin die väterliche Habe nicht teilen — wird die Freilassung der Magd und ihrer Kinder bewirkt. Die Kinder der Gattin haben keinen Anspruch auf Sklavendienst gegen die Kinder der Magd.'[1]

Nach talmudischem Rechte sind die Kinder der Sklavin von ihrem Herrn Sklaven und erben nicht.[2] Aber in gaonäischer Zeit war auch die Ansicht vertreten, daß durch die Anerkennung als Kind der Sohn der Sklavin Erbe wird:

,Wer eine Sklavin besessen, mit ihr einen Sohn gezeugt und ihn als Kind behandelt hat, oder er hat gesagt: 'er ist mein Sohn und seine Mutter ist eine Freigelassene': wenn er (der Herr) ein Gelehrter ist oder sonst ein frommer Mann, von dem man weiß, daß er die Gebote genau beobachtet, so soll er (der Sohn der Sklavin) ihn beerben . . . Manche haben aber entschieden, daß auch in bezug darauf, ob er ihn beerben soll, kein (scil. der erwähnte) Unterschied zu machen ist, wenn der Herr ein Nichtpriester ist.'[3]

---

[1] D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, S. 46. Über den Zusammenhang zwischen diesen Gesetzen und der Geschichte Sarah-Hagar vgl. ibid. S. 139 ff.

[2] Mechiltha 76a: וילדה לו (Ex. 21, 4), להביא את הרב שבא על שפחתו שילדיה עבדים. Vgl. noch Jebamoth 23a, 68a, Responsen der Gaonim שערי צדק 28b N. 42.

[3] Maimonides, Mischneh Torah נחלות IV, 6: «מי שהיתה לו שפחה והוליד ממנה בן והיה נוהג בו מנהג בנים או שאמר בני הוא ומשוחררת היא אמו. אם תלמיד חכם הוא או אדם כשר שהוא בדוק בדקדוקי מצות הרי זה ירשנו . . . ויש מי שהורה שאפילו ליירשו לא נחלוק בישראל». Ein Priester darf nämlich auch nicht eine Freigelassene heiraten. Maimonides' Quelle sind die Entscheidungen der Gaonim; vgl. Responsen der Gaonim שערי צדק 2b N. 17, 25a N. 15, Genizah-Responsum in Jewish Quarterly Review 1902 S. 244, Alfassi und Ascheri zu Jebamoth 23a, Maimonides גירושין X, 19. Über den Exilarchen Bostanai, der eine kriegs-

Auffallend ist die Bestimmung des Patriarchen, daß der nicht zu Lebzeiten des Vaters als Kind anerkannte Sohn der Sklavin auch dann nicht zur Erbschaft zugelassen wird, wenn er durch Testament zum Erben eingesetzt wurde. Dies widerspricht dem in allen alten und modernen Rechten geltenden Prinzipe der Testierfreiheit, die auch von unserem Patriarchen selbst zu wiederholten Malen nachdrücklich betont wird.[1] In den armenischen Rechtsbüchern z. B. wird in bezug auf die Erblasser ausdrücklich hervorgehoben: ‚Er hat die Macht, sogar die Sklaven als Erben einzusetzen, seinem Willen gemäß . . .'[2] ‚Wenn der Vater ein Testament errichtet und einen seiner Sklaven zu seinem Erben einsetzt, so hat der Vater die Macht, seine unbotmäßigen Söhne zu enterben und dem Sklaven Zuwendungen zu machen nach eigener Willensbestimmung.'[3]

Die Entscheidung des Patriarchen erklärt sich aus folgender talmudischen Bestimmung:

‚Wenn jemand sagt: 'N. N. (ein Fremder) soll mich beerben', wo eine Tochter; (wenn er sagt) 'meine Tochter soll mich beerben', wo ein Sohn vorhanden ist, so hat er nichts gesagt (seine Worte gelten nicht), weil seine Verfügung gegen ein Gebot der Thora verstößt. R. Joḥanan ben Baroḳah sagt: wenn er sagt zugunsten jemands, der berechtigt ist, ihn zu beerben, sind seine Worte giltig, (wenn er sagt) zugunsten jemands, der nicht berechtigt ist, ihn zu beerben, sind seine Worte nicht giltig.'[4]

D. h. Testierfreiheit besteht nur in den Fällen, wo die bevorzugten Personen innerhalb des Kreises der Erbberechtigten sich befinden, sei es auch an der äußersten Peripherie, wenn sie nur irgendeinmal auch als Noterben in Betracht kommen können; Personen, die niemals als Intestaterben

---

gefangene und daher als Sklavin geltende persische Prinzessin geehelicht hat, und seine Nachkommen von dieser Frau vgl. Grätz, Geschichte[3], V S. 113 ff. und Eppenstein in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 1908 S. 330 ff.

[1] Vgl. besonders §§ 53, 54, 85, 86. Vgl. auch Chenanischo XX § 5, XXI § 7.

[2] Arm. Rechtsbuch II S. 188.

[3] Arm. Rechtsbuch I S. 139.

[4] Mischnah Baba Bathra 130a: האומר איש פלוני ירשני במקום שיש בת, בתי תירשני במקום שיש בן, לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה. רבי יוחנן בן ברוקה אומר, אם אמר על מי שראוי ליורשו דבריו קיימין, ועל מי שאין ראוי לו ליורשו אין דבריו קיימין.

zum Zuge kommen, können auch nicht mittels Testament zu Erben eingesetzt werden. Da nun der Sohn der Sklavin, wenn er nicht zu Lebzeiten des Vaters als Kind anerkannt wird, nicht Noterbe ist, kann er auch nicht Testaterbe werden.

Die kuriose Bestimmung des syrisch-römischen Rechtsbuches, daß die illegitimen Kinder nur als Fremde und nicht als Kinder erben dürfen, wissen Bruns und Mitteis aus dem römischen Rechte nicht zu erklären, auch die Erklärung D. H. Müllers[1] befriedigt nicht ganz. Mir scheint es nicht zweifelhaft, daß diese Bestimmung nur ihrer Ausdrucksweise wegen seltsam erscheint, inhaltlich aber identisch ist mit folgender Mischnahsatzung:

‚Wer sein Vermögen verteilt mündlich (d. h. als Sterbender), dem einen Erben mehr, dem anderen weniger zuwendet oder ihnen den Erstgebornen gleichstellt, so sind seine Worte

[1] Die Gesetze Hammurabis S. 278; Das syr.-röm. Rechtsbuch S. 47—48: ‚Im syrischen Rechtsbuch wird etwas Seltsames ausgesprochen, nämlich daß der Vater nur dann die illegitimen Kinder neben den legitimen erben lassen kann, wenn er sie ausdrücklich als illegitim erklärt, Fremde nennt, fremde Erben und sie nicht seine Kinder nennt‘. Aus dem römischen Rechte wissen weder Bruns noch Mitteis diese kuriose Bedingung zu erklären.

Ich verwies nun darauf, daß bei Hammurabi § 170 gerade das Gegenteil steht, daß die illegitimen Kinder neben den legitimen nur dann erben, wenn sie der Vater zu Lebzeiten als seine Kinder bezeichnet.

Das alte Gesetz hat also festgestellt, daß die illegitimen Kinder in gewissen Fällen neben den legitimen erben hönnen; dieses Gesetz lag vor und wurde in vielen Fällen auch angewendet. Die Kirche, welche in die Ehegesetzgebung gern hineinredet und sie beeinflußt, konnte das Meritorische des Gesetzes nicht ändern, wollte es klugerweise auch nicht, weil die Leute in Geldsachen keinen Spaß verstehen und sich gewiß gegen derartige Neuerungen mit allen Mitteln widersetzt hätten. Es kam ihr auch gar nicht darauf an, die illegitimen Erben zu schädigen, oder sie konnte es nicht durchsetzen. Worauf es ihr ankam, ist, die Legitimität, die kirchliche Ehe hochzuhalten; so gab sie in merito, d. h. in Geldsachen nach, änderte aber nur die Form. Ich glaube, daß jetzt auch Mitteis verstehen wird, ‚was aufrecht erhalten worden ist‘, trotzdem daß formaliter das Gegenteil verlangt wurde.

Daraus dürfte sich auch der von Bruns angeführte Satz in einem Gesetze Konstantins über die Kinder von Senatoren aus verbotenen Ehen, denen der Vater nichts schenken darf ‚sive illos legitimos sive naturales dixerit‘ erklären lassen. Um derlei Ehen möglichst geheim zu halten, durfte selbst eine Schenkung nicht gemacht werden.

gültig. Hat er ihnen aber diese Zuwendungen als Erbschaft vermacht, so hat er nichts gesagt (seine Worte sind nicht gültig).'[1]

Kürzer und schärfer in der Toseftha: ,wenn jemand sagt: 'N. N. soll mich beerben', so hat er nichts gesagt, (wenn er sagt) 'schenket mein Vermögen dem N. N.', so sind seine Worte gültig.'[2]

D. h. Nichterbberechtigten kann man Zuwendungen machen als Schenkung, nicht aber als Erbschaft. Diesen Unterschied zwischen Schenkung und Legat drückt das syrisch-römische Rechtsbuch durch den Unterschied aus zwischen Fremden, die beschenkt werden, und Kindern, die erben. Sind nur illegitime Kinder vorhanden, da ist kein Unterschied zwischen Schenkung und Legat, daher SR. L. § 35:

,Wenn ein Mann Kinder hat von einer Frau ohne φερνή und er will ein Testament schreiben und sie erben lassen, so erlaubt es ihm das Gesetz. Er kann es, indem er ihnen im Testament zuschreibt und bekennt, daß sie seine Kinder sind. Wenn er ihnen aber als Fremden die Erbschaft zuschreiben will, so kann er schreiben wie er will.'[3]

Für meine Auffassung spricht folgende Stelle in dem altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch:

,Der Tochtersohn aber erbt nicht und erhält keinen Teil, es sei denn, daß der Erblasser ihn zu seinen Lebzeiten durch Schrift zum Erben einsetzt, denn sein Same ist zwar die Tochter, nicht aber der Tochtersohn. Dasselbe gilt für den Stiefsohn. Es liegt jedoch in der Macht desselben, zu Lebzeiten diese zu Erben einzusetzen, wenn es sein Wille ist, als Fremde.'

Hier, wo es sich nicht um illegitime Kinder handelt, versagt auch die Erklärung Müllers und es bleibt nichts anderes übrig, als die Bestimmungen des syrisch-römischen Rechts-

---

[1] Mischnah Baba Bathra 126[b]: המחלק נכסיו על פיו, ריבה לאחד ומיעט לאחד והשוה להן את הבכור, דבריו קיימין, ואם אמר משום ירושה לא אמר כלום.

[2] Baba Bathra VII, 16 (408[29]): האומר יירשני פלוני לא אמר כלום תנו נכסיי לפלוני דבריו קיימין.

[3] Dadurch ist auch der Widerspruch zwischen § 35 und § 36, auf den keiner der Erklärer eingegangen, der aber eine contradictio in adjecto ist, gelöst.

buches und des armenischen Kodex auf die erwähnte talmudische Satzung zurückzuführen und aus ihr zu erklären.

§ 72.

,Ein Mann nimmt ein Weib und lebt mit ihr 20 Jahre lang, ohne ihr beizuwohnen, indem er behauptet, krank zu sein und ihr nicht beiwohnen zu können. Wenn sie nun den Zustand nicht länger ertragen will und verlangt, daß er ihr beiwohnt, was antwortest du ihr?

Sie darf ihren Mann solange nicht verlassen und einen anderen heiraten, als bis er stirbt oder[1] von seiner Krankheit geheilt wird.[1]

Gleichfalls soll der Mann nicht seine Frau verlassen.

Die Frau soll ihren Mann nicht verlassen. Verläßt sie ihn, so soll sie ledig bleiben oder sich wieder mit ihrem Manne aussöhnen.

Ebenso soll der Mann seine Frau nicht verlassen. Wenn er sie aber verläßt, soll er ledig bleiben oder sich mit seiner Frau wieder aussöhnen.'

Dazu ist folgende Mischnahsatzung zu vergleichen: ,wenn eine Frau gegen ihren Mann behauptet,'der Himmel ist zwischen mir und dir',[2] soll man eine Versöhnung herbeiführen.'[3]

Nach dem Patriarchen ist Unterlassung des ehelichen Umganges nur dann kein Scheidungsgrund, wenn Krankheit die

[1] Dieser etwas unklare Ausdruck veranlaßt Sachau zu der Annahme, daß in diesem Paragraphen dolus vorliegt, wie in § 34 Abs. 5. Gegen diese Annahme spricht die Tatsache, daß dolus Scheidungsgrund ist (§ 34), während hier die Ehe nicht geschieden werden darf. Es handelt sich in unserem Paragraphen um denselben Fall wie § 35, Erkrankung nach Eingehen der Ehe, daher darf die Ehe nicht gelöst werden; ,oder von seiner Krankheit geheilt wird' hat denselben Sinn wie der letzte Absatz von § 35 (er soll zusammen mit ihr sich mühen in Fasten und Gebet, denn Gott ist nichts schwer, ,was für die Menschen unmöglich ist, ist für Gott möglich'): die Frau soll den Mann nicht verlassen, bis er stirbt — er kann ja auch gesund werden, dann hat sie überhaupt keine Ursache, ihn zu verlassen.

[2] D. h. nach Jeruschalmi Nedarim X, 13 (42^d 65): Wie der Himmel entfernt ist von der Erde, so bin ich von dir entfernt: כמא דשמייא רחיקין מן ארעא כן האי איתתא רחיקא מן האי גברא.

[3] Nedarim IX, 13: (האומרת) שמים ביני לבינך יעשו דרך בקשה.

Ursache davon ist; daraus folgt für den Fall, daß die Unterlassung aus einem anderen Grunde, Böswilligkeit oder Abneigung, geschieht, auf Trennung der Ehe zu erkennen ist. Dies stimmt mit dem talmudischen Rechte überein:

‚Wenn jemand gelobt, mit seiner Frau nicht den ehelichen Umgang zu pflegen, so wartet man nach der Schule Schammais zwei Wochen, nach der Schule Hillels bloß eine Woche, (wenn er bis dahin sein Gelübde nicht gelöst) muß er sie entlassen und ihr das in den Ehepakten Verschriebene auszahlen.‘[1]

§ 77.

‚Ein Mann (Christ) besitzt einen christlichen Sklaven und eine christliche Sklavin und verheiratet sie miteinander. Dann aber wird ihm von ihnen ein Schimpf angetan, und nun will er sie verkaufen. Darf er die Eheleute voneinander trennen oder nicht? Und wenn er sie voneinander trennt, womit wird er bestraft?

Er darf sie nicht voneinander trennen, noch an Nichtchristen verkaufen.

Wenn er sich aber erfrecht, sie zu verkaufen und voneinander zu trennen, speziell sie an Nichtchristen zu verkaufen, soll er solange von der Kirche ausgeschlossen sein, bis er ihnen die Befreiung von dem Übel, das er ihnen angetan hat, erwirkt.‘

Ebenso Jesubarnun § 65:

‚Wenn jemand einen Sklaven oder eine Sklavin hat und sie verkaufen will, obwohl sie Christen und Glaubensgenossen sind, so darf er sie nicht an Andersgläubige verkaufen, sondern nur an Christen.

Wenn er sich aber erfrecht, den Sklaven an einen Andersgläubigen zu verkaufen, soll er von der Kirche ausgeschlossen sein.‘

Das Verbot, christliche Sklaven an Nichtchristen zu verkaufen, wird im altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch aus Ex. 21, 7—9 abgeleitet:

---

[1] Mischnah Kethuboth 61a: המדיר את אשתו מתשמיש המטה, בית שמאי אומרים שתי שבתות, בית הילל אומרים שבת אחת [Toseftha V, 6: יותר על כן יוציא ויתן כתובה].

,Rechtssatzung betreffend die Sklavinnen. — Wenn aber jemand in die Lage kommt, seine Tochter aus irgend welchem Grunde in die Knechtschaft eines Glaubensgenossen zu verkaufen, so darf er den Verkauf nicht wie bei eigentlichen Sklavinnen als definitiven und entschiedenen abschließen; denn: ,wenn sie ihrem Herrn mißfällt, für den sie bestimmt ward, so soll sie ihr Vater loskaufen; unter ein fremdes Volk hat ihr Herr nicht die Macht, sie zu verkaufen, indem er sie geschändet hat. Und wenn er sie seinem Sohne bestimmt, so soll er nach dem Rechte der Töchter an ihr tun.'[1]

Danach Sempad § 116: ,Wenn jemand wegen Armut seine Tochter an einen Christen verkauft, so ist dieser berechtigt, sie wie irgendeinen anderen Sklaven zu behandeln, ausgenommen, daß er sie nicht an Ungläubige verkaufen darf.'[2]

In der Bibelstelle ist nur von einer Sklavin die Rede; aber die Rabbinen bemerken zu Ex. 21, 8:

,Hier ist bloß von der jüdischen Sklavin die Rede, woher weiß ich, daß diese Bestimmung auch vom jüdischen Sklaven gilt? Das folgerst du mittels Schlusses vom Besonderen auf das Allgemeine:[3] Wenn die jüdische Sklavin, die doch ihr Herr sich oder seinem Sohne zur Frau zu nehmen befugt ist, nicht verkauft werden darf, umsoweniger darf ein jüdischer Sklave verkauft werden, über den dem Herrn gar keine Rechte zustehen.[4]

Die Patriarchen und die armenischen Rechtsbücher verbieten übereinstimmend mit dem biblischen Wortlaute bloß den Verkauf an Andersgläubige. Dagegen heißt es im polnisch-armenischen Kodex:

,De mulieribus emptis cristianis. — Si aliquis necessitate cogente filiam suam vendiderit cristiano, non debet filiam vendere in perpetuam servitutem, si uero huiusmodi ancille seruitus

[1] Arm. Rechtsbuch II S. 243, 344.

[2] Arm. Rechtsbuch I S. 170.

[3] קל וחומר, gew.: a minori ad maius; dagegen nach Ad. Schwarz, Der hermeneutische Syllogismus in der talmudischen Literatur, S. 8—10, 157 ff. Qol (קל) und ,Schluß vom Besonderen auf das Allgemeine dem Umfange nach'.

[4] Mechilta des R. Simon ben Joḥai, ed. Hoffmann S. 123: אין לי אלא אמה עברייה, עבד עברי מניין? אמרת קל וחומר, ומה אמה עברייה שהוא רשאי ליעדה לו ולבנו, אינו רשאי למוכרה, עבד עברי שאין לו בו רשות כלל, על אחת כמה וכמה.

non placuerit domino eius, tunc in tali casu pater poterit eam exemere et talis dominus non habebit auctoritatem predictam seruam alicui vendere alteri ex odio.‘[1]

Er darf sie also nicht ‚an irgendeinen anderen‘ verkaufen, d. h. selbst wenn dieser ‚andere‘ ein Volks- und Glaubensgenosse ist. Dies geht auf die rabbinische Deutung des Ausdruckes לעם נכרי zurück. Die Rabbinen fassen נכרי — fremd als Gegensatz zu ‚verwandt‘ und deuten עַם wie עִם — mit, d. h. der mit zur Verwandtschaft gehört, und verbieten daher den Verkauf der jüdischen Sklavin, selbst wenn der Käufer ihr sehr nahe verwandt ist.[2]

Das Prinzip, daß man einen konnationalen Sklaven nicht verkaufen darf, scheint auch Hammurabi §§ 280, 281 zugrunde zu liegen:

‚Wenn ein Mann einen Sklaven oder eine Sklavin eines [anderen] Mannes in fremdem Lande kauft: wenn, sobald er heimgekehrt war, der Herr des Sklaven oder der Sklavin seinen Sklaven oder seine Sklavin erkennt, bewerkstelligt er, wenn der Sklave oder die Sklavin Eingeborne des Landes sind, ohne Geld ihre Freigebung.‘

‚Wenn sie aber Eingeborne eines anderen Landes sind, wird, sobald der Käufer vor Gott das Silber, das er gezahlt, (den Kaufpreis) angibt [und] sobald der Eigentümer des Sklaven oder der Sklavin dem Geschäftsmanne (= Käufer) das ausgezahlte Geld zurückgibt, er (der Eigner) seinen Sklaven oder seine Sklavin bekommen.‘[3]

---

[1] Arm. Rechtsbuch II S. 243, 244. — ‚ex odio‘ entspricht dem biblischen בבגדו בה ὅτι ἠθέτησεν ἐν αὐτῇ, weil er ihr untreu geworden. Dagegen übersetzt Gosch, dessen Zitate sonst mit der LXX übereinstimmen, auffallenderweise: indem er sie geschändet hat. Diese Übersetzung beruht auf folgender Deutung R. Akibas: ‚בבגדו בה, כיון שפירש טליתו עליה, weil er seinen Mantel über sie ausgebreitet‘, d. h. weil er sie geehelicht hat. R. Akiba liest mit dem Q're: לו יעדה, so auch Gosch ‚für den sie bestimmt ward‘. Vgl. Kidduschin 18[b] oben.

[2] Mechilta des R. Simon ben Joḥai S. 123: יכול לא ימכרנה לאחרים אבל ימכרנה לקרובים, תלמוד לומר לעם לא ימכור. Vielleicht auch wird עם in der Bedeutung ‚Stamm, Sippe‘ gefaßt. Die Targumim übersetzen nach der Mechiltha: לגבר אוחרן. So auch Sa'adia, vgl. Ibn Esra z. St.

[3] D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, S. 71, 173. Vgl. auch Schorr in WZKM XXII S. 388 und Müller, ibid. S. 394. Mit der Mischnahsatzung Gittin IV 8 können diese Bestimmungen Hammurabis deshalb nicht in

§ 88.

,Ein Mann stirbt und hinterläßt zwei Brüder, einen vollbürtigen und einen halbbürtigen von Mutterseite (frater uterinus).

Es beerbt ihn sein vollbürtiger Bruder. Dagegen beerbt der halbbürtige Bruder von Mutterseite seinen Vater und seine Mutter, denn das ist sein Recht. Dagegen hat er nicht das Recht, neben seinem vollbürtigen Bruder zu erben.'

Dies ist die talmudische Satzung: ,Brüder von Mutterseite beerben nicht und vererben nicht einander.'[1]

§ 93.

,Ein Mann stirbt, nachdem er seine Habe dem einen seiner Söhne (Kinder?) gegeben, während er einem anderen Sohne nichts gegeben hat. Darf solches geschehen oder nicht?

Man muß untersuchen, aus welchem Grunde der Vater den Sohn von seiner Erbschaft ausgeschlossen hat. Wenn der Sohn Gott erzürnt, sich den Dämonen zugewendet und seinen Vater mit Schande bedeckt hat, dann ist er mit Recht ausgeschlossen. Ist er doch auch aus dem Himmelreich verstoßen.'

Im Prinzip ist also Enterbung zulässig, auch ohne Abfertigung des Enterbten, während nach dem syrisch-römischen Rechtsbuch Abfertigung auch dann notwendig ist, wenn der Enterbte ein ungeratener Sohn ist. L. § 9:

,Wenn ein Mann Kinder hat, die erwachsen sind und ihm nicht gehorchen, sondern seinen Befehlen widerstreben und ihm Unehre bereiten, wenn er diese von seiner Erbschaft abzutrennen wünscht, so kann er es. Doch kann er es nur mit neun Unzien seines Besitzes und Vermögens, nämlich alles (davon), was er will testamentarisch vermachen; aber die drei Unzien, d. h. ein Viertel seiner ganzen Habe, muß er testamentarisch allen seinen Kindern vermachen, so daß die (ihn)

Verbindung gebracht werden — wie Schorr es tut — weil für die Mischnah das Moment der Staatszugehörigkeit gar nicht in Betracht kommt.

[1] Mischnah Baba Bathra 108a: האחין מן האם לא נוחלין ולא מנחילין ...

entehrenden Kinder an dem Viertel der Habe ihres Vaters den ihrer Zahl entsprechenden Teil bekommen, seien sie Männer oder Weiber.'

Eine Abfertigung des wegen Ungehorsams enterbten Sohnes fordert auch das kanonische Recht und danach der altarmenische Kodex des Mechitar Gosch. Die auf Kanon 27 des heil. Basilius von Caesarea zurückgehende Satzung lautet:

‚Betreffs der Söhne, die ihren Eltern nicht gehorchen, so mögen gleichwohl diese ihnen den ihnen an ihrem Vermögen gebührenden Anteil verabfolgen...'[1]

Dagegen ist nach talmudischem Recht die Enterbung auch ohne Abfertigung gestattet; nur dürfen die Worte, durch welche der Vater seinen Willen, eines seiner Kinder zu enterben, kundgibt, nicht direkt gegen das Gebot von der Erbfolge der Kinder verstoßen. In einem solchen Falle ist Abfertigung nötig.

‚Wenn wir sagen, daß der nicht erstgeborene Sohn mit irgendetwas von seinem Erbanteil abgefertigt werden muß, so gilt dies nur für den Fall, daß er (der Erblasser) gesagt hat 'er (der Sohn) soll nicht erben', da muß er hinzufügen 'nur so und so viel' ... Wenn er aber sein Vermögen einem Fremden als Schenkung gegeben, dann braucht er den Erben nicht abzufertigen; oder wenn er in bezug auf einen seiner Söhne gesagt hat, 'er soll mein ganzes Vermögen erben', sind seine Worte giltig; denn die Entscheidung ist wie die Ansicht R. Joḥanan ben Baroḳahs.'[2]

‚... Denn der Ewige, sein Name ist erhaben, hat dem Vater die Macht gegeben, seine Kinder erben zu lassen, wie er will und wie es ihm gefällt ... und es ist die Norm festgesetzt worden: wenn jemand sagt: 'eines meiner männlichen Kinder soll mich beerben mit Ausschluß der übrigen', so darf er es tun ... Nur darf der Vater nicht ausdrücklich sagen: 'mein Sohn N. N. soll nichts erben

[1] Arm. Rechtsbuch II S. 175.

[2] Resp. der Gaonim ed. Harkavy N. 260, S. 134: ... וכי קאמרינן דצריך למיפטריה במידעם מחלק פשוט, הני מילי היכא דאמר אל יירש שצריך לומר אלא כך וכך. אבל היכא דנתן נכסיו במתנה לאחר רחוק, לא צריך למיפטריה ליורשו. או נמי אמר על אחד מבניו יירש כל נכסיי, דבריו קיימין לפום דבעינן למימר ואין צריך לפטור את היורשים ואין להם כלום בנכסיו, דקיימא לן כרבי יוחנן בן ברוקה (Baba Bathra VIII, 4). Vgl. oben S. 87.

von meinem Vermögen' ...; wenn er aber sagt: 'er soll so und so viel erben', so ist dies gestattet. Das nennen wir Abfertigung.'[1]

Dies der strenge Rechtsstandpunkt. Aus ethischen Motiven aber pflegten die Lehrer die Enterbung zu mißbilligen und nur in dem Falle für gerechtfertigt zu halten, wenn der Enterbte ein mißratener Sohn war: ,Wenn jemand sein Vermögen Fremden zuwendet und seine Kinder leer ausgehen läßt, so ist zwar seine Verfügung gültig, aber die Weisen sind mit seiner Handlungsweise nicht zufrieden. R. Simeon ben Gamliel sagt: wenn seine Kinder sich nicht gehörig aufführen, so sei seiner (des Vaters, der sie enterbt) in Gutem gedacht.'[2]

Damit stimmt nun die Entscheidung des Patriarchen genau überein, und zwar nicht bloß inhaltlich, sondern auch formell. Denn da der Patriarch weder von ,vermachen', noch von ,bestimmen', sondern von ,geben' spricht, so denkt er nicht an Enterbung im eigentlichen und wörtlichen Sinne des Wortes, sondern es handelt sich darum, daß durch die Schenkung des ganzen Vermögens an den einen Sohn dem anderen Sohn die Erbschaft entzogen wird. Also die indirekte Enterbung des talmudischen Rechtes.

§ 95.

,Ein Mann (stirbt und) hinterläßt einen Bruder und eine schwangere Frau. Ihre Schwangerschaft hat mehrere Monate gedauert und dann gebärt sie ein abortives Kind. Beerbt das abortive Kind den Vater und beerbt die Mutter das Kind oder nicht?

Wenn sie Witwe bleibt, ist sie, solange sie lebt, die Erbin sowohl ihres Mannes wie ihres Kindes.

---

[1] Die Gaonim Scherira und Hai, Resp. der Gaonim ed. Harkavy N. 374, S. 314: ... כי המקום יתעלה שמו נתן רשות להאב שיוריש לבניו כמו שירצה וייטב בעיניו ... ובאה ההלכה שאם אמר יירשני אחד מילדי הזכרים חוץ מהנשארים, זה רשאי הוא ... ואמנם האב אינו רשאי לדבר בפירוש כזה לא יירש בני פלוני כלום מנכסיי ... אבל אם אמר, לא יירש אלא כך וכך, זה רשאי והוא הוא שנקראהו ההפטר.

[2] Mischnah Baba Bathra 133[b]: הכותב את נכסיו לאחרים והניח את בניו, מה שעשה עשוי אלא אין רוח חכמים נוחה הימנו. רבן שמעון בן גמליאל אומר, אם לא היו בניו נוהגים כשורה זכור לטוב.

Wenn sie dagegen wieder heiraten und das Haus ihres Mannes verlassen will, bekommt sie ihre δωρεά, alles was sie aus ihrem Vaterhause mitgebracht hat (ihre φερνή) sowie ein Zehntel von der Habe ihres Mannes; aber die Brüder des Erblassers sind seine Erben.‘

Daraus ergibt sich das Prinzip: der Nasciturus ist nicht erbfähig. Dasselbe im altarmenischen Kodex des Mechitar Gosch:

‚Rechtssatzung betreffend die Frage, nach welchen Zeitmomenten sich die Erbfähigkeit der Kinder zu bestimmen hat ... Und es soll der aus dem Leibe geborene Leibeserbe sein (nicht aber der ausgebildete Fötus). Wenn nun der Fall vorliegt, daß beim Versterben des Mannes das Weib sich schwanger befindet, so haben die Richter ihr Augenmerk auf die Geburt zu richten und darnach die Erbschaft nach dem Momente des Gebärens zu bestimmen.‘[1]

Dieses Prinzip ist auch dem talmudischen[2] und römischen Rechte sowie überhaupt allen Kulturrechten eigen.

Summa:

Die ‚Kanones und Gesetze des frommen Gottesmannes Monseigneur Timotheos des Katholikos‘ stimmen in ihrer großen Mehrheit mit dem talmudischen Rechte überein und sind zum Teile nur aus diesem Rechte zu erklären. Die Koinzidenzen sind zum großen Teile so auffallend, daß sie aus bloß zufälligem Zusammentreffen unmöglich und aus der Beeinflussung seitens des talmudischen Rechtes nur ungenügend erklärt werden können. Hier muß man von direkten Entlehnungen sprechen. Selbst mehrere der Differenzen zwischen den Entscheidungen des Katholikos und dem talmudischen Rechte können, beziehungsweise können nur aus Rechtsanschauungen erklärt werden, die in der talmudischen Literatur, und nur in dieser, überliefert sind, wenn auch nicht als rezipierte Rechtsnormen. In dem Rechtsspiegel des Katholikos Timotheos zeigt sich der Einfluß des talmudischen Rechtes oder, allgemeiner,

[1] Arm. Rechtsbuch II S. 193.
[2] Niddah 44[a], Baba Bathra 142[ab]. Vgl. Aptowitzer, Beiträge zur mosaischen Rezeption im armenischen Recht, S. 16.

des talmudischen Schrifttums noch viel mächtiger als in den Rechtsentscheidungen des Patriarchen Chenanischo. So daß man von Timotheos um so eher annehmen muß, er habe jüdische Gelehrte zu Lehrern oder Mentoren gehabt.

III.

Kanones, Gesetze und Entscheidungen von Mar Jesubarnun (Îschô'barnûn) Catholicus Patriarch.[1]

Einleitung, S. 121.

‚Ein unbegrenztes Meer der Gnaden ist Gott und eine unmeßbare Tiefe der Weisheiten. Durch seine Güte hat er die Welt geschaffen, wie der Prophet David singt,[2] und durch seine Weisheit hat er sie geordnet, wie Salomo lehrt.'[3]

In der Bibel wird David nicht als Prophet bezeichnet; aber die rabbinische Tradition zählt 48 Propheten und unter diesen auch David:

‚Seit der Ansiedlung Israels in Palästina (waren Propheten): Josua, Pineas, Elkanah, Samuel, David ... Unter ihnen (den 48 Propheten) waren 10, die 'Mann Gottes' genannt wurden: Moses, Elkanah, Samuel, David ...'[4]

§ 5.

‚Wenn eine Frau pflichtvergessen gegen ihren Gemahl Unzucht begeht, soll er sie nicht länger behalten, sondern mit Schande aus seinem Hause entlassen.'

Die Bestimmung, daß die Ehebruch treibende Frau von ihrem Manne nicht länger behalten werden darf, sondern entlassen werden muß, ist aus keinem alten Rechte bekannt. Das kanonische und das armenische Recht gestatten vielmehr ausdrücklich, der Ehebrecherin zu verzeihen und mit ihr weiter

[1] Viele dieser Gesetze sind im Zusammenhang mit Chenanischo und Timotheos behandelt worden. Vgl. oben passim.

[2] Ps. 89, 3 עולם חסד יבנה.

[3] Prov. 3, 19 ה' בחכמה יסד ארץ.

[4] Halachoth Gedoloth ed. Berlin S. 632f. nach Seder Olam Kap. 20: משנכנסו ישראל לארץ (נתנבאו) יהושע ופינחס ואלקנה ושמואל דוד ... נמצאו בהם עשרה שנאמר בהם איש האלהים: משה אלקנה שמואל ודוד ...

zusammenzuleben.[1] Dagegen ist im talmudischen Rechte bei Ehebruch seitens der Frau die Trennung der Ehe obligatorisch[2] und der Mann, der mit seiner ehebrecherischen Frau ehelichen Umgang pflegt, wird mit Geißelung bestraft.[3]

§ 7.

‚Ein sittenreiner Mann soll nicht eine Frau heiraten, die wegen Unzucht geschieden ist, damit nicht seine Reinheit befleckt werde.'

Das heiraten einer wegen Ehebruchs geschiedenen Frau, wiewohl vom Standpunkt des strengen Rechtes gestattet, wird von den Rabbinen in sehr scharfer Weise getadelt: ‚Oder es stirbt der andere Mann (Deut. 24, 3): er verdient, zu sterben; jener (der erste Mann) hat eine Frevlerin aus seinem Hause entlassen, dieser hat eine Frevlerin in sein Haus aufgenommen.'[4] Die Evangelisten gehen noch weiter und sagen: ‚Wer eine Geschiedene heiratet, der ist ein Ehebrecher.'[5] Diesen Standpunkt nimmt Timotheos ein: ‚Denn jeder, der eine Entlassene heiratet, begeht Ehebruch.'[6] Dagegen scheint Jesubarnun die Anschauung der Rabbinen zu teilen.

§ 9.

‚Wenn ein Laie, der Geschäfte treibt und sich mit weltlichen Dingen befaßt, nicht heiraten will, indem er die Ehe

[1] Dat. I 9, Arm. Rechtsbuch II S. 107, ‚so soll denn auch ebenso für vorliegenden Fall des Ehebruches des Weibes der Gatte befugt sein, auf die der Ehebrecherin etwa zu gewährende Vergebung hin dieselbe wieder aufzunehmen oder auch nicht. Vers. 478, 749, Sin.: wenn jemandes Frau Ehebruch begeht, so entlasse sie ihr Gatte und er verheirate sich mit einer anderen; und falls es dem Gatten genehm ist, daß sie beisammenwohnen, so ist dies vorzuziehen.

[2] Vgl. oben S. 66. Vgl. noch Sifre Num. § 7: ...כי מצא בה ערות דבר ... שיוצאה מטנה בנט; ibid. § 19: ... כיון שיצא עליה שם רע (wegen Ehebruchs) אסורה לבעלה

[3] Maimonides, Mischneh Torah, גירושין XI, 14 nach Jebamoth 11b: שכל אשה שזינתה תחת בעלה נאסרה עליו ולוקה עליה שנאמר אחרי הוטמאה והרי נטמאה (Deut. 24, 4).

[4] Gittin 90b: או כי ימות האיש האחרון, כדאי הוא במיתה, שזה הוציא רשעה מביתו וזה הכנים רשעה לתוך ביתו. Vgl. D. H. Müller, Die Bergpredigt im Lichte der Strophentheorie, S. 20.

[5] Matth. 5, 32; Luc. 16, 18.

[6] § 44, S. 89.

für unrein hält, und nicht in christlicher Denkungsart sich verheiraten will, soll er deswegen zur Rede gestellt und auf den rechten Weg verwiesen werden.‘

Wer also die Ehe für unrein hält und sich nicht verheiraten will, der handelt nicht in christlicher oder, nach dem Wortlaut des Textes,[1] heiliger Denkungsart. Das ist doch höchst sonderbar. Nach evangelischer[2] und apostolischer[3] Anschauung müßte ledig bleiben mindestens ebenso christliche und heilige Denkungsart sein wie heiraten. Hält es doch Paulus für nötig, hervorzuheben: ‚Wenn du ein Weib heimführst, begehst du dadurch keine Sünde, und wenn eine Jungfrau eines Mannes Weib wird, so begeht sie keine Sünde.‘[4] Nach Jesubarnun aber wird der Jüngling, der seinerseits den Wunsch des Apostels[5] erfüllen will, zur Rede gestellt und auf den rechten Weg verwiesen.

Zu der Ansicht, daß das Heiraten heilige Denkungsart ist, stimmt es auch nicht gut, wenn der Patriarch das Asketentum begünstigt, wie aus den Entscheidungen in §§ 16[6] und 19[7] zu erkennen ist.

Der Patriarch steht nun ganz auf dem Standpunkt der Rabbinen, die einerseits das heiraten als heilige, unerläßliche Pflicht betonen und andererseits das ledigbleiben gestatten, wenn es zu dem Zwecke geschieht, um sich ganz dem Studium der Torah hingeben zu können. Die Tannaiten Akiba, Eleazar ben Azarja und Simon ben Azzai deuten Gen. 9, 7 in dem Sinne,

---

[1] ܬܪܥܝܬܐ ܕܩܕܝܫܘܬܐ.

[2] Matth. 19, 10—12.

[3] 1. Kor. 7, 1—9; 25—40.

[4] 1. Kor. 7, 28.

[5] Ibid. 7: Wäre doch jedermann wie ich (ledig)! 1. Tim. 5, 14 spricht nicht gegen diese Anschauung. Dort wird bloß gesagt: Die jungen Witwen sollen nicht ‚aufgenommen‘ werden, sie sollen sich lieber verheiraten, weil sie sich danach sehnen.

[6] ‚Wenn Mann und Frau sich dahin einigen, sich einem heiligen Lebenswandel zu weihen (und den ehelichen Verkehr aufzugeben), nicht als ob letzterer etwas Unreines wäre, sondern weil sie in Heiligkeit und Reinheit nach einem erhabenen Lebenswandel (ohne ehelichen Verkehr) Verlangen haben, so ist ihnen das gestattet.‘

[7] ‚Wenn jemand verlobt ist, dann aber Asket werden will, während seine Braut Nonne werden will, dürfen sie ihren Wunsch ausführen.‘

daß Ehelosigkeit gewissermaßen Blutvergießen und Verringerung des göttlichen Ebenbildes sei. Aber ben Azzai selbst blieb unverheiratet.[1] Wegen dieses Widerspruches zwischen seiner Lehre und seinem Leben zur Rede gestellt, entgegnete er: Was soll ich tun, meine Seele hängt liebend an der Torah! mögen andere zur Erhaltung des Menschengeschlechtes beitragen.[2]

Die Rabbinen fassen Gen. 1, 28 ‚seid fruchtbar und mehret euch' als Gebot und verbieten daher, eine Unfruchtbare zu heiraten. Dies ist nur dem gestattet, der schon von einer anderen Frau Kinder hat. Genau so entscheidet Jesubarnun:

§ 127: ‚Wenn jemand ein Weib heiratet, wohl wissend, daß sie unfruchtbar ist, und wenn er nicht aus einer früheren Ehe Kinder hat, so ist er tadelnswert, weil er sie nicht geheiratet hat, um Nachkommenschaft zu erzielen, sondern ausschließlich und allein um seiner Lust willen.

Wenn er dagegen Söhne hat, die ihn beerben, und er nun im Vertrauen auf Gottes Segen sie heiratet, indem er glaubt, daß Gottes Allmacht ihr Kinder verleihen könne, wie er der Hanna von ihrem Gatten Elkanah Kinder gab (1. Sam. 1 ff.), unterliegt er keinem Tadel, erstens, weil er Söhne, die ihn beerben, bereits hat, und zweitens, weil er auf Gott vertraut.'

Dazu vergleiche man folgende talmudische Aussprüche und Bestimmungen: Mit Hinweis auf Hosea 4, 10 sagt R. Huna:

‚Jede Kohabitation, die nicht Fruchtbarkeit zum Zwecke hat, ist nichts anderes als Buhlerei.'[3]

‚Man darf nicht heiraten: eine Greisin, eine Unfruchtbare und eine Unreife.'[4] ‚Wer keine Kinder hat, der muß eine Frau heiraten, die fähig ist, Kinder zu gebären; wer schon

---

[1] Vgl. Bacher, Agada der Tannaiten[2] I S. 407.

[2] Jebamoth 63[b]: כל יהודי שאין עוסק בפריה ורביה . . . בן עזאי אומר כאילו שופך דמים וממעט הדמות שנאמר ואתם פרו ורבו. אמרו לו לבן עזאי, יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים. אמר להן בן עזאי, ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים. Vgl. Tosefta Jebamoth VIII Ende (250[3]), Gen. rabbah 34 Ende und Bacher, Agada der Tannaiten[2], I S. 407 f.

[3] Jebamoth 61[b]: אכלו ולא ישבעו הזנו ולא יפרוצו, כל ביאה שאין בה פירצה אינה אלא בעילת זנות.

[4] Tosefta Jebamoth VIII, 4 (249[21]): האיש אינו רשאי לישא עקרה וזקנה איילונית וקטנה.

Kinder hat, darf heiraten eine Frau, die nicht fähig ist, Kinder zu gebären.‘[1]

Zu beachten ist, daß der Patriarch nur dem Manne das heiraten einer Unfruchtbaren verbietet, dieses Verbot nicht aber auch auf die Frau ausdehnt. Dies stimmt wieder mit der rezipierten talmudischen Satzung: ‚Das Gebot ‘seid fruchtbar’ bezieht sich nur auf den Mann, nicht auch auf die Frau.‘[2] Daher ‚darf die Frau selbst an einen Eunuchen sich verheiraten.‘[3]

Merkwürdig ist es, daß der Patriarch nur dann die Heirat mit einer Unfruchtbaren zuläßt, wenn der Mann Söhne hat; Töchter oder ein Sohn genügen nicht. Dies erklärt sich aus der Ansicht der Schammaiten, daß das Gebot Gen. I, 28 nur dann erfüllt wird, wenn der Mann zwei Söhne hat.[4]

Auch das Moment der Beerbung wird von den Rabbinen hervorgehoben: ‚Wer keinen Sohn hinterläßt, der ihn beerben soll, dem zürnt Gott‘, sagt R. Simon ben Joḥai.[5]

Ehehindernis der Verwandtschaft.

Im Gegensatz zu Timotheos, in dessen Eherecht die Lehre von den für die Ehe verbotenen Verwandtschaftsgraden einen breiten Raum einnimmt, widmet Jesubarnun dieser Frage nicht mehr als fünf Paragraphen. Aus diesen ist nun zu erkennen, daß er dem biblisch-rabbinischen Ursprung dieser Lehre sehr nahe steht, während die sonstige kirchliche Satzung betreffend das Ehehindernis der Verwandtschaft und der Verschwägerung durch Weiterbildung sich von der gemeinsamen Urquelle entfernt hat. Jesubarnun behandelt folgende Fälle:

1. § 12: ‚Wenn ein Mann mit seiner Schwiegertochter, der Frau seines Sohnes, Unzucht treibt oder sie nach dem Tode seines Sohnes heiratet, soll er ausgeschlossen sein vom Be-

[1] Jebamoth 61ᵇ: אין לו בנים נושא אשה בת בנים, יש לו בנים נושא אשה דלאו בת בנים.

[2] Mischnah Jebamoth 65ᵇ: האיש מצווה על פריה ורביה, אבל לא האשה. Tosephtha VIII, 4: האיש אינו רשאי [לישב] שלא אשה, והאשה רשאי לישב שלא איש.

[3] Tosephtha l. c.: האשה רשאי שתינשא אפילו לסרים.

[4] Mischnah Jebamoth 61ᵇ: בית שמאי אומרים שני זכרים.

[5] Baba Bathra 116ᵃ: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי, כל שאינו מניח בן ליורשו הקדוש ברוך הוא מלא עליו עברה.

suche der Kirche nnd der Teilnahme an den heiligen Sakramenten und kein Christ soll mit ihm verkehren, damit er sich schäme.‘

Quelle des Verbotes: Lev, 18, 15.

2. § 23: ‚Wenn jemand sich mit einem Mädchen verlobt und sie als seine Braut stirbt; wenn sie eine Schwester hat und er nun an Stelle der Verstorbenen diese heiraten will, so soll er das nicht tun, obwohl es einige (Rechtslehrer) gibt, die es gestatten (sogar in dem Falle, daß [sie seine Gemahlin] war und starb), wie Jôhannân von Bêth Rabban und andere. Dagegen ist von vielen großen (Rechtslehrern) dies verboten worden.

Ebenfalls soll das Mädchen, wenn ihr Bräutigam stirbt, nicht berechtigt sein, seinen Bruder zu heiraten.‘

Joḥanan von Bêth Rabban stimmt mit dem biblischen Wortlaute überein: Lev. 18, 18 ‚während sie noch lebt‘. Auch die Rabbinen sind nicht über diesen Wortlaut hinausgegangen, während die Karäer die Heirat mit der Schwägerin auch nach dem Tode ihrer Schwester verbieten.[1] Auf diesem Standpunkt stehen Timotheos und Jesubarnun.

Quelle für Absatz 2 ist Lev. 18, 16.

3. § 24: ‚Wenn eine Witwe ihre Tochter mit einem Manne verlobt und letztere dann entweder bei der Verlobung oder später stirbt und er dann die Mutter selbst heiratet, sollen beide außerhalb der Kirche stehen und vom Verkehre mit den Christen ausgeschlossen sein, weil es eine große Unreinheit ist, daß ein Schwiegersohn mit seiner Schwiegermutter Umgang pflege, wie es eine große Unreinheit ist, daß ein Schwiegervater mit seiner Schwiegertochter Umgang pflege.‘

Quelle des Verbotes Lev. 18, 17. — Daß das Ehehindernis der Verschwägerung schon mit der Verlobung eintritt, ist im biblischen Wortlaute nicht begründet. Dieses Prinzip ist rabbinischen Ursprungs: ‚Durch die Verlobung mit einer Frau werden sieben Verwandtschaftsgrade verboten . . .‘[2]

4. § 25: ‚Wenn zwei rechte Schwestern zwei ihnen nicht durch Blut verwandte Brüder heiraten, so ist das nicht ver-

[1] Vgl. obeu S. 59. Adereth Eliahu 159[b]: ושתי האחיות הן שני שארים, ואסורות לגוף אחד לעולם בין בחיים בין במות.

[2] Trakt. Derech Erez rabbah I, 1: המקדש את האשה, הרי זה אוסר עליו שבע עריות...

werflich, wenn auch einige (Rechtslehrer) es verboten haben. Denn sie (diese Schwestern) sind mit den Männern, die sie heiraten, weder von väterlicher noch von mütterlicher Seite verwandt.‘

Die Rechtslehrer, welche die Ehe zwischen zwei Brüdern und zwei Schwestern verbieten, sind Timotheos und die Karäer; während Jesubarnun mit den Rabbinen diese Ehe gestattet.[1]

5. § 26: ‚Mutmaßlicher Inhalt: Geschwisterkinder dürfen einander heiraten. Das ist weder im Alten noch im Neuen Testament verboten worden.‘

‚Denn Abraham und sein Bruder Nahor heirateten zwei Schwestern, Sara und Milka, die Töchter des Haran des Großen, Bruders des Terach, ihres (des Abrahams und des Nahors) Vaters (Genesis 11, 29).[2] Und Gott sprach zu Moses (Numeri 36, 11) wegen der Töchter des Zelafchad, daß sie die Söhne ihrer Oheime (Vatersbrüder) heiraten sollten.

Dies Gesetz gilt in der heiligen Kirche und weder die seligen Apostel noch andere nach ihnen haben es verboten.‘

§ 27.

‚Gewisse Synodalväter verbieten, daß Priester und Diakone, deren Frauen gestorben sind, sich wieder verheiraten, ein Gesetz, an dem die Melkiten und Severianer festhalten. Die heilige Kirche der rechtgläubigen östlichen Christenheit verbietet nichts von diesem, weil sie den Heiligen folgt, nicht, wie einige glauben, der Tradition der Vorfahren, denn der Apostel Paulus sagt: ‘Die Mädchen sollen sich verheiraten, Kinder gebären, ihre Häuser verwalten und nicht den Feinden irgendwelchen Vorwand der Schmähung gewähren.’[3] Das

---

[1] Vgl. darüber oben S. 59.

[2] Die Angabe, daß Sarah und Milkah Schwestern waren, erklärt sich aus der alten agadischen Überlieferung, daß Jiska (Gen. 11, 29) identisch ist mit Sarah. Vgl. Josephus, Arch. I, 6, 5; Megilla 14[a]; Synhed. 69[b]; Jerus. Targum z. St.; Ephraem Syrus, Opp. I, 59 E; Hier., Quaestiones z. St. Wie aber der Patriarch dazu kommt, dem Teraḥ einen Bruder zu schenken, von dem weder die Bibel, noch die Tradition etwas weiß, bleibt rätselhaft.

[3] 1. Tim. 5, 14; nicht Mädchen, sondern junge Witwen. Vgl. oben S. 100.

Wort 'Priester soll sein, wer eine Frau hat',[1] richtet der Apostel gegen denjenigen, der zwei lebende Frauen hat (also in Bigamie lebt), daß er nämlich nicht einen Dienst (in der Kirche) versehen soll, nicht gegen denjenigen, der, nachdem seine erste Frau gestorben, eine zweite geheiratet hat, welche die Stelle der ersten einnimmt und wie eins mit der ersteren angesehen wird. Und der Apostel gibt ein kategorisches Gesetz nur gegen denjenigen, der, wenn seine Frau nicht gestorben, sondern noch am Leben wäre, in der Ehe mit seiner (zweiten) Frau lebte.'

Dazu vergleiche man folgende talmudische Bestimmung betreffend den Hohenpriester: ,Und er darf nicht mit zwei Frauen zugleich verheiratet sein. Denn es heißt (Lev. 21, 14) ,Nur eine Jungfrau aus seinem Stamme soll er zur Frau nehmen', eine Frau und nicht zwei Frauen.'[2]

§ 54, 57.

§ 54: ,Wenn ein Mann kinderlos stirbt und alles Seinige seiner Frau vermacht; wenn sie ihm zu Ehren Witwe bleibt bis an ihren Tod und sein ganzer Nachlaß ihr gehört; wenn sie dann sterbend denselben den Armen, Witwen und heiligen Stätten vermacht, ist ihr Testament rechtskräftig.

Dagegen ist sie nicht berechtigt, den Nachlaß des Mannes auf ihre Brüder (Geschwister) zu vererben, sondern dieser fällt dann den Brüdern oder Bruderssöhnen des Erblassers zu. Wohl aber darf sie alle ihre [Kleider] und Geschmeide und ihre δωρεά vermachen, wem sie will.'

§ 57: ,Wenn ein Mann kinderlos stirbt und sterbend bestimmt, daß sein ganzer Nachlaß seiner Frau gehören soll, da er sie als eine rechtschaffene, gottesfürchtige, ihrer Pflicht gerecht waltende Frau erprobt habe, soll sein Testament gültig und unanfechtbar sein.

Wenn aber dann die Frau ihre Absicht, ihrem Manne zu Ehren Witwe zu bleiben, aufgibt und sich wieder verheiratet, ist die Verfügung ihres Mannes ungültig, und der Nachlaß des

[3] 1. Tim. 3, 2, 12.

[1] Maimonides, Mischneh Torah, איסורי ביאה XVII, 13 nach Jebamoth 59b und Joma 9b: ואינו נושא שתי נשים לעולם כאחת, שנאמר אשה אחת ולא שתים.

Verstorbenen fällt seinen Brüdern oder anderweitigen Erben zu; sie aber bekommt ihre Kleider und all ihre persönliche Habe und auch noch etwas mehr gemäß der Entscheidung des zuständigen Priesters, und dann geht sie in Frieden ihrer Wege nach ihrem Willen.‘

Die Rechtsbasis dieser Paragraphen sind folgende talmudische Satzungen.

1. Testierfreiheit gilt nur innerhalb des Kreises der Erbanwärter.[1] Da aber nach Jesubarnun die Witwe kein Erbrecht hat,[2] so erbt sie auch dann nicht, wenn sie durch Testament zur Erbin eingesetzt wird.

2. ‚Wenn jemand sein ganzes Vermögen seiner Frau verschreibt, so hat er sie bloß zur Verwalterin bestimmt.‘[3]

Erbrecht.

Trotz des breiten Raumes, den das Erbrecht im Gesetzbuch Jesubarnuns einnimmt, bieten die 39 Paragraphen, in denen es überliefert ist, nicht alles Material zum Aufbau einer vollständigen Parantelenordnung. Die fehlenden Bestimmungen können aber mit ziemlicher Sicherheit ergänzt werden. Jesubarnun stimmt hierin mit seinem Vorgänger Timotheos überein — bis auf die Abweichungen des letzteren vom rezipierten talmudischen Rechte. So daß das Erbrecht Jesubarnuns sich lückenlos mit der Sukzession des Talmuds deckt. Zur besseren Übersicht stelle ich die drei Systeme nebeneinander:

Talmudisches Erbrecht:	Timotheos:	Jesubarnun:
1. Söhne (nicht Töchter).	1. Söhne (nicht Töchter).	1. Söhne (nicht Töchter).[4]
2. Deszendenz d. Söhne.	2. Deszendenz d. Söhne.	2. Deszendenz d. Söhne.[4]
3. Töchter.	3. Töchter.	3. Töchter.[4]
4. Deszendenz d. Töchter.	4. Deszendenz d. Töchter.	4. Deszendenz d. Töchter.[4]

[1] Vgl. oben S. 87f.

[2] Vgl. oben S. 22f.

[3] Baba Bathra 131[b], 144[a]: אמר רב יהודה אמר שמואל, הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אלא אפטרופה.

[4] §§ 44, 45, 60, 61, 113.

Talmudisches Erbrecht.	Timotheos.	Jesubarnun.
5. Vater (nicht Mutter).	5. Vater und Mutter.	5. [Vater] (nicht Mutter).[1]
6. Brüder.	6. Brüder (nicht Schwestern).	6. Brüder.[2]
7. Deszendenz der Brüder.	7. Deszendenz der Brüder.	7. Deszendenz der Brüder.[2]
8. Schwestern.	8. Schwestern.	8. [Schwestern.]
9. Deszendenz der Schwestern.	9. Deszendenz der Schwestern.	9. [Deszendenz der Schwestern.]
10. Vatersbrüder.	10. Vatersbrüder.	10. Vatersbrüder.[3]
11. Deszendenz der Vatersbrüder.	11. Deszendenz der Vatersbrüder.	11. Deszendenz der Vatersbrüder.[3]
12. Vatersschwestern.	12. Vatersschwestern.	12. [Vatersschwestern.]
13. Deszendenz der Vatersschwestern.	13. Deszendenz der Vatersschwestern.	13. [Deszendenz der Vatersschwestern.]
14. Mütterl. Verwandte ausgeschlossen.	14. Mütterl. Verwandte.	14. Mütterl. Verwandte ausgeschlossen.[4]

§ 116.

‚Wenn ein Archidiakonus, der befugt ist, als kirchlicher Richter zu fungieren, oder ein anderer, der bestellt ist, am Tor der Leiter[5] (der Kirche) das Richteramt auszuüben, sich bestechen läßt und das Recht beugt, den Unschuldigen verurteilt und den Schuldigen freispricht, soll er vom Richteramt abgesetzt werden.‘

Dazu bemerkt Sachau: ‚Es wird hier am Tor, im Tor des Bischofs, des Erzbischofs usw. Gericht gehalten wie im Alten Testament, vgl. Amos 5, 15; Zech. 8, 16.[6] Vielleicht ist aber hier nur im allgemeinen die Residenz, die Wohnung des Bischofs usw. gemeint, wie vermutlich nach persischem Muster das Tor des Vaters der Väter die Residenz des Patriarchen bezeichnet.‘

Die erstere Auffassung ist entschieden die richtigere. Nicht nur in alttestamentlicher Zeit wurde ‚am Tor‘ Gericht

---

[1] § 61. Vgl. § 85.

[2] § 52, 44, 59.

[3] § 61, 44.

[4] § 61, Abs. 7. Vgl. § 85.

[5] ܬܪܥܐ ܕܣܒܠܬܐ.

[6] So schon Deut. 22, 15; 25, 7. So auch in den altbabylonischen Urkunden; vgl Schorr, Altbabylonische Urkunden N. 11, 13, 151[2].

gehalten, sondern auch in Zeiten, welche der Zeit Jesubarnuns viel näher lagen, pflegte das Gerichtsleben der Juden in Palästina und Babylonien sich ‚im Tor' abzuspielen. ‚N. N. saß 'am Tor' und hielt Gericht' und ähnliche Wendungen kommen im Talmud oft vor.[1] Im Zeitalter des Patriarchen war bei den Juden Babyloniens ‚Tor' identisch mit ‚Gerichtshof'. In gaonäischer Zeit war die Jurisdiktion über die Juden in Babylonien zwischen Exilarchat und Gaonat geteilt, welche beide ihre eigenen ständigen Gerichte hatten. Der Gerichtshof des Exilarchen führte den offiziellen Titel ‚Tor der Herrschaft', der Oberrichter hieß ‚Richter am Tor' oder ‚Oberster der Richter am Tor der Herrschaft'. Das Gericht der Gaonim hieß: ‚Tor des Lehrhauses', der Gerichtsleiter ebenfalls ‚Richter am Tor'.[2]

Summa:

Auch in dem Gesetzbuche des Jesubarnun zeigt sich der Einfluß des jüdischen Rechtes, des jüdischen Schrifttums, wenn auch nicht in derselben Mächtigkeit wie bei Chenanischo und Timotheos, doch immerhin mächtig genug, um erkennen zu lassen, daß selbst ein Mann wie Jesubarnun, der den Juden nichts weniger als freundlich gesinnt war, sich dem Einflusse seiner jüdischen Umgebung nicht entziehen konnte.

---

[1] Nedarim 66[b]: הוה יתיב בבא בן בוטא אבבא וקא דאין דינא... Vgl. Aruch Completum v. בבא.

[2] Vgl. Responsen der Gaonim ed. Harkavy N. 555, S. 276: כתב פסיק דינא דאיתפסיק בבאבא דמרותא דוד ריש גלותא וגומר. דכתבא דנן חיט ומלפף ביה נפק לקדמנא לבאבא דמתיבתא לבית דינא דמרנו ורבנו סעדיה ראש מתיבתא דמתא מחסיא... Vgl. ferner ibid. S. 88 שער הישיבה, 90, 149, 156, 269, 389. Vgl. auch Eppenstein in Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1908 S. 360f. — בשער Prov. 22, 22 ואל תדכא עני בשער bedeutet nach Midrasch Mischle z. St.: in der Gerichtsverhandlung.

